



عن الناصرية والأعلام

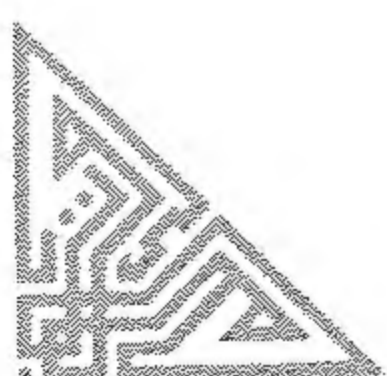
أحمد بن بكه • د. أحمد صندقتي الدجاني • د. حسن حنفي
طارق البشري • د. محمد عمارة • د. سعد الدين إبراهيم
د. محمد خلف الله • د. يونس لبیب رزق • الدمرداش العقالي
عادل عيد • محمد أبو الفتوح • د. أحمد عبد الحليم عطية
د. حنفي بريتوي • د. رفعت لقوشة • د. سعيد مراد
د. نادية سالم • سيد الطحان • عبد الهفني سعيد
د. رفعت سيد أحمد • ضياء رشوان • علي مبروك
هؤاد السعيد • مجدي أحمد حسين • مجدي رياض
محمد شومان • أحمد الأنصاري • عزازي علي عزازي
جورج المصري • عمرو ناصف

المحرر : عبد الحليم قنديل



مركز اعلام الوطن العربي

صاعد



عن
الخاصية
والأهلام

الطبعة الأولى

١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م

جميع حقوق الطبع محفوظة للناسر

الناشر :

مركز إعلام الوطن العربي «صاعد»

٢٨ شارع الحسن متفرع من شارع عمان

المهندسين - الجيزة - مصر

ت : ٢٤٨٣٧٤٧

فاكس : ٣٦٠٨٢٧١

الفلاا

التصميم الجرافيكى

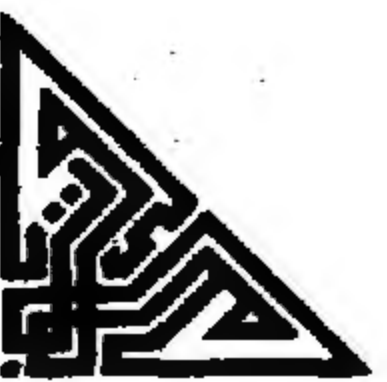
للفنان : محمود الهندى



عن الناظرية والأحلام

أحمد بن بله • د. أحمد صدقي الدجاني • د. حسن حنفي
طارق البشري • د. محمد عمارة • د. سعد الدين إبراهيم
د. محمد خلف الله • د. يونان لبيب رزق • الدمرداش العقالي
عادل عيد • محمد أبو الفتوح • د. أحمد عبد الحليم عطية
د. حقي بريوتي • د. رفعت لقوشة • د. سعيد مراد
د. نادية سالم • سيد الطحان • عبد المهنى سعيد
د. رفعت سيد أحمد • ضياء رشوان • علي مبروك
فؤاد السعيد • مجدى أحمد حسين • مجدى رياض
محمد شومان • أحمد الأنصاري • عزازى على عزازى
جورج المصري • عمروناصف

المحرر : عبد الحليم قنديل



دراسات

صفحة	
	□ الناصرية والإسلام : إعادة نظر.
١١	عبد الحليم قنديل
	□ الناصرية والإسلام : محاولة للفهم.
٧٩	ضياء رشوان
	□ الناصرية والإسلام : ثلاث إشكاليات
١٠١	د. رفعت لقوشة
	□ الناصرية والإسلام : ست ملاحظات
١١٥	محمد شومان
	□ الناصرية والإسلام : وحدة عضوية
١٢٢	د. حسن حنفي
	□ الناصرية والإسلام : قراءة فيثونولوجية
١٣٢	د. أحمد عبد الحليم عطية
	□ عبد الناصر والإسلام
١٤٩	د. سعيد مراد
	□ هل كان عبد الناصر علمانياً ؟
١٥٩	د. محمد عمارة
	□ الدين والدولة في النموذج الناصري
١٦٥	د. رفعت سيد أحمد
	□ الدين والإشتراكية (قراءة في نشرة الإشتراكي ١٩٦٥ - ١٩٧١)
١٨١	د. نادية سالم
	□ الإسلام والإجتهد الناصري
١٩٩	أحمد الأنصاري
	□ الإسلام والمجتمع عند عبد الناصر
٢١١	جورج المصري
	□ عن الإسلام والاقتصاد
٢٢٢	عبد المغني سعيد
	□ عن الإسلام والتغيير الإجتماعي
٢٣٩	سيد الطحان
	□ عن العروبة والإسلام
٢٦١	د. أحمد صدقي الدجاني
	□ نحو تقبل متبادل بين العروبة والإسلام
٢٧٢	طارق البشري

- العروبة بالإسلام : ضرورة منهجية ونظرية
وحضارية ودولية
- ٢٨٧ مجدى رياض
- مشروعنا التوحيدي بين العروبة والإسلامية
- ٢٩٩ مجدى أحمد حسين
- الناصرية والإسلام ومجتمع النهضة
- ٣٠٩ د. حقي بريوتى
- العروبة والإسلام وخطاب النهضة
- ٣٢١ على مبروك
- إعادة كتابة الناصرية إسلامياً (قراءة في
فكر راشد القنوشى)
- ٣٣٣ فؤاد السعيد
- نحن والإسلام والعالم الجديد
- ٣٤٥ أحمد بن بله

قضايا

- ترتيب المساهمات يخضع
لاعتبارات فنية لا علاقة لها
بمكانة الكتاب الذين نحترمهم
جميعاً.
- الآراء المنشورة تعبر عن
أصحابها، ولا تلزم -
بالضرورة- مجموع
المشاركين

- قرارات عبد الناصر في ميزان الإسلام
- ٣٦٥ الدمرداش العقالى
- عبد الناصر مؤمناً
- ٣٧٢ محمد أبو الفتوح
- اتفاق بين الناصرية والإسلام .. ولكن
- ٣٧٧ عادل عيد
- إسلام عبد الناصر رسالة خالدة للعرب
- ٣٨١ د. سعد الدين إبراهيم
- عبد الناصر ناصر الإسلام كدين لا كشعار
سياسى
- ٣٨٢ د. محمد أحمد خلف الله
- عبد الناصر كان متديناً وعلمانياً
- ٣٨٤ د. يونان لبيب رزق
- بشهادة التاريخ : إنجاز عبد الناصر
الإسلامى
- ٣٨٦ عمرو ناصف

عن
الفاطمية
والأهلام

دراهمات

عبد الحليم قنديل

الناصرية والإسلام : إعادة نظر.

(١) هذه العروة الوثقى

ماذا نعني بالناصرية ؟
الناصرية ليست زمنا مضي وإتقضي ، وليست مجموعة سياسات وإنجازات ، وليست مجرد بطولة في التاريخ ، أو تجربة عدا حازم للإستعمار ، أو سعيًا إلى الوحدة العربية .

١/١

إنها كل ذلك ، وغيره ، إن أردنا وصف ما جري ، لكنها تنطوي على « قيم » باقية وممتدة تتجاوز الوقائع ، وتكشف فيها المعنى والمغزى .

وربما كان وجود حركة ناصرية ، حركة ثورية تنمو وتتسع رغم ما وضع ويوضع في طريقها من عقبات ما يؤكد وجود الناصرية كفكرة ومنظومة قيم ، فلا ناصريين بغير ناصرية ، والناصريون - بلغة المنطقة - هم « ما صدق » يستحيل وجوده في غياب « مفهوم » هو الفكرة الناصرية ، غير أن وصف الفكرة الناصرية بمعنى النظرية أو الأيديولوجيا الثورية مسألة محفوفة بالمخاطر ، خاصة إذا تحولت النظرية أو الأيديولوجيا إلى نوع من المذهبية الضيقة تحتكر الحقيقة لنفسها ، أو تصورت في نصوصها قدسية تعلو على حركة الواقع ، أو جعلت من بنائها « نسقا مغلقا أو تجريدا نهائيا لقوانين التطور التاريخي والاجتماعي . »

إذن ما هي الناصرية ؟ إنها أيديولوجيا ونظرية ثورية ، شرط ألا تفهم على أنها نسق مغلق أو رؤية متحفية متكلسة ، وشرط ألا تفقد صلاتها الحميمة مع الواقع من حولها ، يقول عبد الناصر : « لقد كانت اعظم الملامح في تجربتنا الفكرية والروحية أننا لم ننهك في النظريات بحثا حياتنا ، وإنما إنهمكنا في حياتنا ذاتها بحثا عن النظريات » (١)

لا أعني ، أن نظرية الناصرية أو أيديولوجيتها لا ترقى إلى مستوي « الإيمان » أو « اليقين المتألق » أو طاقة الحفز الملهم في صناعة وقيادة التاريخ ، أو أنها تتخلف عن وظائفها الحيوية في التفسير والتغيير ، أو أنها تقف على الدوام وراء حركة التاريخ والمجتمع ، أو تقنع بالتجربة والخطأ

فالنظرية أو الأيديولوجيا الإيجابية المنفتحة تتضمن محددات تسبق الممارسة في الواقع ثم تفتني بدروسها ، والنظرية أو الأيدلوجيا هي إطار فكري مرتبط نشأة ووظيفة بمصلحة جماعة معينة ، تصوغ أهدافها ومثلها العليا في نطاق زمني ومكاني بعينه ، وتقوم بدورها في تجديد وتنظيم فاعلية الجماعة البشرية المدركة لظروفها في الحاضر وغايتها في المستقبل .

والناصرية هي خلاصة الإنجاز الفكري والتطبيق لثورة يوليو تعحت قيادة جمال عبد الناصر ، الناصرية هي التجريد الواعي لقيم كشفت صحتها الممارسة التاريخية . وصاغت مضامينها النظامية ، الناصرية رؤية مبلورة << للمجتمع العربي المستهدف الذي يناضل الناصريون من أجل تحقيقه في المستقبل >> (٢) والناصرية منظومة من الأفكار المتسقة والمتكاملة فيما بينها ، والقابلة للنمو بدالة الواقع الحي ومتغيراته ، والناصرية - كأيدلوجيا ونظرية - تستند إلى إطار أوسع من الفهم المنهاجي : يؤمن بهدي رسالات السماء ورؤيتها للكون والوجود ، ويؤمن بحتمية السنن النازمة لحركة الكون والمجتمع ، ويؤمن بالمنطق الجدلي لحركة التاريخ والقوة الدافعة للصراع الاجتماعي متعدد الأبعاد ، ويؤمن بدور الإنسان المتميز بالإرادة والوعي في قيادات حركة التطور التاريخي والاجتماعي ، ويتضمن تحليلا للواقع المعين ، يكشف تناقضاته ويفسر مغزي حركته ، ويتنبأ بمقاصدها في المستقبل .

والناصرية تنطلق من واقع بعينه ، تنطلق من واقع الأمة العربية مكتملة التكوين ، تنطلق من وحدة الجغرافيا والتاريخ واللغة ووحدة التناقضات والمخاطر والمصائر ، وقد كشفت تجربة الناصرية ومعاناتها التطبيقية والنظرية خمسة جوانب متداخلة : أولها : تحدي التبعية المفروضة للغرب بما أفرزته أو كرسه من ظواهر الإستعمار والتخلف والإستغلال الطبقي والتجزئة ، وثانيها : نزوع حركة الصراع الاجتماعي نحو تجاوز الواقع بالتححرر الوطني والديمقراطية الشعبية والتنمية المستقلة بالطريق الاشتراكي والوحدة النافية لحدود وإقليميات صنعها أو فاقمعتها الإستعمار وورثها أعوانه السياسيون والاجتماعيون والحضاريون ، ثالثهما : أن التغيير - وفقا لتحليل واقعنا الاجتماعي وبالقيااس إلى الأهداف - لا يصح أن يستند إلى طبقة أو فئة بذاتها ، بل إلى << حلف اجتماعي شعبي >> متسع و << كتلة تاريخية >> ، تفرز قواها بدواعي الوعي والمصلحة ، وأن أول معايير فرز قوي التغيير هو الكدح الإنساني (الذهني والعقلي) فضلا عن الولاء والإلتزام بتبعيات التغيير ومثله العليا ، وأن العمال والفلاحين هم عماد التحالف الشعبي ذو النزعة الإستقلالية والإشتراكية والتوحيدية ، وأن المثقفين الثوريين هم - بالوعي والإرادة - قيادة التحالف وطلبعته المرشدة ، ورابعها : أن أداة التغيير الملائمة لبست حزبا طبقيا أو تنظيميا نخبويا يقفز فوق منطق الصراعات الاجتماعية ، بل لا بد من وضع دور الطليعة ضمن سياق تنظيم شامل قومي التوجه والتكوين وتتسع قاعدته لحشد قوي التحالف الشعبي وتعبئتها بإستهداف التغيير ، ومن ثم بلورت الناصرية صيغتها التنظيمية الفريدة (التنظيم السياسي ، ثنائي التركيب - القلب الطليعي ضمن التنظيم الجماهيري) ، ومزجت في إطار واحد بين دور الطليعة المرشدة << ودور >> الشعب المعلم << صانع التاريخ >> ، وخامسها : أنه لا تغيير إلا بالثورة الضرورية في واقعنا ، وأن أسلوب التغيير لا يصح أن يتوقف عند مرحلة الثورة السياسية بل يتجاوزها إلى الثورة الاجتماعية وبما يغني نموذج الثورة الوطنية في عالمنا الثالث وواقعنا بضمته ، وأن النموذج المطلوب هو الثورة الشاملة متعددة الجوانب ، الثورة التي تجمع مهام الثورة السياسية ومهام الثورة الاجتماعية ومهام التوحيد القومي في أمة مجزأة . كالأمة العربية ، الثورة التي تجمع - في واقعنا - وفي نسيج واحد متداخل

بين مهام التحرر السياسي ومهام التحرر الاجتماعي وبين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية ، وبين التنمية الاشتراكية المستقلة وبناء دولة الوحدة العربية ، وبين فض روابط التبعية السياسية والاقتصادية والحضارية للغرب وتصفية كيان الإغتنصاب الصهيوني في فلسطين ، وبديهي أن صيغة الثورة الشاملة لا تفترض أن تتحقق أهدافها دفعة واحدة ، بل تتعدد وتتلاحق علي طريقها مراحل النضال وبرامج العمل التي تعكس في تشابك أهدافها الجزئية طبيعة التداخل بين مكونات الغاية النهائية المركبة (٣)

ذلك هو الإطار العام لما نعنيه بالناصرية أشرت إليه في إختصار يفرضه المقام ، وهو ينطوي ضمنا علي حزم من الأفكار الفرعية وعلي عشرات التساؤلات ، بعضها قدمته أو أجابت عليه تجربة عبد الناصر ، وبعضها ما زال متروكا للناصرين من بعده .

ومن المهم ، أن تفهم الناصرية الناصرية في سياقها الصحيح تاريخيا ، وأن يفهم دور عبد الناصر الفكري في إطار حركة الثورة العربية المعاصرة ، كان عبد الناصر قيادة تاريخية من طراز نادر ، قام بدور بطولته التاريخية مع توفر الوعي المسبق به وطورته حصيلة الممارسة ، وإستند عبد الناصر كفرد ممتاز إلي حركة الجماهير الشعبية العربية في مرحلة نمو سريع للوعي ، عجلت بها موازين تخلقت بعد الحرب العالمية الثانية ، ثم أضاف عبد الناصر بتجربته الثورية قوي إجتماعية جديدة تنهياً لإستكمال الدور ذاته ، وإستند عبد الناصر في الوقت نفسه إلي إحياءات وإجتهادات طرحتها حركة الوطنية المصرية وحركة القومية العربية قبله ، ثم أضاف إليها بالممارسة عمقها ومنحها أصالتها وإتساق منطقها الداخلي ، خلقها خلقا جديدا ، ثم أضاف إليها منظومات فكرية جديدة دفعتها خطوات حاسمة نحو وضوح النظرية والأيدولوجيا ، كان عبد الناصر تلميذا نجيبا لحركة التاريخ والجغرافيا والمجتمع وقائدا لها في آن ، وربما كان ذلك هو ما جعل من الناصرية أوفي تعبير ممكن عن ثوابت ومطامح ونداءات التطور في منطقتنا العربية وقد تضيف إليها المتغيرات زادا جديدا لكنها لا تبغي أو ننفي أصولها المشتقة من الواقع بالأساس .

هذا عن الناصرية، فماذا عن الإسلام ؟ ، أو - بالدقة - ماذا نقصد بالإسلام الذي نسعي لكشف روابطه الكامنة وجدل علاقته بالناصرية في الحال والإستقبال ؟

٢/٨

الإسلام الذي نقصده ليس محصورا في المساجد والزوايا فقط ، إنه دين ودنيا ، الإسلام >> عقيدة وشرعة >> كما قال الإمام الأكبر الراحل محمود شلتوت .

وكل الأديان كانت لها وظيفة إجتماعية ، اليهودية أخذت بيد البشرية في طفولتها الإجتماعية ، و>> طالبتهم بالطاعة وحملتهم علي مبلغ الإستطاعة >> كما يقول الإمام محمد عبده ، والمسيحية جاءت لتوجه الناس >> نحو الملكوت الأبدي وتغلق أبواب السماء في وجه الأغنياء >> (٥) ، وجاء الإسلام خاتما لرسالات السماء ، وقد بلغ سن الإجتماع البشري أشده ، ومن ثم وجدناه يخاطب العقل و>> يجعل من الدنيا مزرعة للآخرة >> (٦) .

حملت اليهودية كدين دعوات توجيه دنيوية ، تقول التوراه >> أني أنا الباقي إلهكم الذي أخرجكم من مصر منزل عبوديتكم ، فلا تتخذوا آلهة غيري ، ثم لا تشرك بي شيئا ، لا تعمل في اليوم السابع أكرم أباك وأمك لا تقتل ، لا تزني ، لا تسرق ، لا تشهد علي قريبك شهادة زور ، لا تسلب مال قريبك ، لا تشته زوجة قريبك ، (سفر الخروج - إصحاح ٢٠ - الآيات ٢-١٧) ، كانت تلك دعوة اليهودية إلى التوحيد ووصاياها العشر إلى مجتمع تميز بالطابع القبلي ، ثم جاء المسيح عليه السلام لينزع عن الوصايا الدنيوية لباسها القبلي ، ويحيلها إلى مواقف تتميز بالشمول الإنساني وترتكز إلى الروح المبرأة من شوائب الواقع ، يقول السيد المسيح >> سمعتم أنه قيل تحب قريبك ، وتبغض عدوك ، أما أنا فأقول لكم : أحبوا أعداءكم وباركوا لا عنيكم >> (إنجيل متي - إصحاح ٥ - الآيات ٢١-٤٨) ، ثم تطورت رحلة الوصايا العشر مع الإسلام ، وصارت نظاما للمعاملات في دنيا إنسانية تتجاوز القبلية ولا تنأى بالروح عن الواقع (جاءت الوصايا متتابعة في ثلاث آيات من سورة الأنعام >> قل تعالوا أتت ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن . ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتي يبلغ أشده وأوفوا الكيل والميزان بالقسط ، لا نكلف نفسا إلا وسعها ، وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله أوفوا ، ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون (الآيات ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣) (٧)

والإسلام / الدنيا لا يقتصر علي الوصايا العشر ، إنه شرع تبليغي و تطبيقي معا ، الإسلام جملة قواعد وآداب ملزمة لجماعة المسلمين ، والشرع الإسلامي يكون نظاما >> بالمعنى الحقوقي >> ، ويلزم نفاذ أحكامه في حياة المسلمين بدون توقف علي إرادتهم ، ويلزم إيقاع جزاء دنيوي علي مخالفته منهم (٨).

وقد درج الفقهاء علي تقسيم الشرع الإسلامي إلى عبادات ومعاملات ، والمعاملات تجمع بين الطبيعة الدينية والدنيوية ، أما العبادات فأقرب إلى الطبيعة الدينية ، وتشكل - كما هو معروف - أحكام الإسلام الخمسة (الشهادة - الصلاة - الصوم - الزكاة - الحج) ، ويرى الشيخ محمود شلتوت في كتابه (الإسلام عقيدة وشرعة) : >> أن العبادات عمل يتوب به المسلمون إلي ربهم ويستحضرون به عظمتهم ويكون عنوانا علي صدق إيمانهم به >> ، وأن الغاية منها >> تطهير القلب وتركيز النفس واستحضار قوة مراقبة الله التي تبعث علي إمتثال أوامره >> ، ويرى آخرون في أمر العبادات ما هو أبعد ، فالعبادات يتم أداؤها بشكل جماعي بما يحقق مصالح دنيوية إلي جوار المصالح الدينية ، وشهادة أن لا إله إلا الله وإن محمدا عبده ورسوله >> ليست إعلانا عن الإيمان والتسليم بالتوحيد فقط وإنما إعلان من الشاهد باندتماءه إلي النظام الإسلامي بما يرتب من حقوق وواجبات (٩)

وعكست الصفة المزدوجة - الدينية والدنيوية - للإسلام نفسها في دولة المدينة ، وإمتزجت السلطة الروحية والزمنية في شخص الرسول والقائد معا ، كانت دولة المدينة نواة للدولة العربية الإسلامية ونقلت علاقات العرب المسلمين من الطور القبلي إلي طور أرقى وأعطت قيادة الرسول لها معني موحدا للحياة (١٠) ثم كان زوال >> الدولة / المثال بوفاة الرسول بداية لطرح سؤال السياسة الممتزج بسيرة الإسلام علي طول تاريخه المليء بالفرق والأحزاب وبالطموحات والإنتكاسات .

والبعض لا يري في دولة المدينة معني السلطة السياسية ، ويقصر معني الحكم في القرآن الكريم علي أعمال القضاء والفصل في الخصومات والمنازعات ، ويستبعد معني السياسة ، وأن سلطة الرسول في دولة المدينة لم تأت من كونه حاكما بل نبيا يوحى إليه ، وأن القرآن الكريم كان يحض المسلمين يومذاك علي طاعة النبي ، وأن النظام الإسلامي لدولة المدينة استمد مقوماته من الوحي الديني المرشد إلي ما فيه مصلحة المجتمع (١١) .

ورأي كهذا فيه بعض الحق ، لكنه يغفل جوانب مهمة ، ولا ريب أن إقامة دولة يقودها نبي كانت حدثا إستثنائيا في التاريخ ، حكم الرسول المدينة بدستور عرف بإسم « الصحيفة » ، وعرف أهل دولة المدينة من المسلمين واليهود والمشركين بإسم « أهل الصحيفة » ، كانت الصحيفة دستورا بالمعني العلمي الحديث للكلمة ، ولعلها أول « دستور وضعي » عرفت البشرية ، نعم وجدت قبلها ألواح روما الإثني عشر (٤٥ ق . م) ووجد قانون دراكون في أثينا (٦٢٠ ق . م) ووجد قانون حمورابي (٢٠٠٠ ق . م) ، لكن تلك كلها أقرب إلي القانون « بالمعني الحديث وليست دساتيرا ، أما « الصحيفة » فلم تكن مجرد عقد ينظم العلاقات بين الناس ، بل نظاما متكاملا للحياة يصوغ المجتمع ويلزمه بأحكامه (١٢) .

كانت دولة المدينة - إذن - مثالا مجسدا للنظام الإسلامي ، بعدها صار الأمر شوري علي عهد الخلفاء الراشدين الأربعة ، ثم تحولت الدولة الإسلامية إلي ملك « كسروي » عضود علي يد معاوية بعد معارك « الجمل » و « صفين » وخديعة التحكيم ، وبدأ نزال السيف والقلم حول المجتمع الإسلامي الصحيح .. ماهيته ونظام حكمه .

تفرق المسلمون إلي « مرجئة » ومعتزلة وسلفية وأشعرية وشيعه إمامية وزيدية . وخوارج ، وولدت من الفرق الرئيسية عشرات وعشرات من الفرق الفرعية المتقاتلة ، كان شعار الخوارج « إن الحكم إلا لله » ، لكن الجميع اتفقوا علي وجوب الإمامة ، يقول ابن حزم « إتفق جميع أهل السنة وجميع المعتزلة وجميع الشيعة وجميع الخوارج علي وجوب الإمامة ، وأن الأمة واجب عليها الإنقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ، ويسوس بأحكام الشريعة ، حاشا التجذات من الخوارج ، فإنهم قالوا لا يلزم الناس فرض الإمامة ، وإنما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم » ، ولم يكن تجذات الخوارج وحدهم ، بل ساند رأيهم فقهاء آخرون مثل الأصم والقوطي ، وكانت حجتهم جميعا بسيطة وواضحة : فليس ثمة نص ديني في القرآن أو السنة المتواترة يوجب الإمامة ، ثم أنه ليس هناك إجماع علي وجوبها شرعا ، فلا إجماع بغير نص ، والبيعة ليست إجماعا إن وجد مسلم واحد يرفضها . (١٣)

وربما كان منطق العقل يوجب الإمامة ، فلا مجتمع بلا دولة ولا دولة بلا حاكم ، ورفضوا الإمامة في التاريخ الإسلامي يبدون أقرب إلي فكرة زوال الدولة في اليوتوبيا الشيوعية ، يقول الأصم : « لو تكاف الناس عن المظالم ، لا ستغنوا عن الإمام » ، لكن تلك ليست هي المشكلة ، فثمة مشكلات أقدم في طرق أخذ البيعة وصيغة أهل الحل والعقد التي إختلفت حولها الآراء ، وثمة مشكلة أهم في ربط وجوب الإمامة بنظرية الوازع الديني « حتي يتم الحكم في المسلمين وعليهم من غير إنكار » كما يقول الماوردي في كتابه (الأحكام السلطانية) (١٤) ، وهو ما فتح الباب لدعوي السلطة الدينية التي

إنفرد بها الشيعة واستند الشيعة علي النص والوصية التي قيل أن عليه الصلاة والسلام تركها للإمام علي بن أبي طالب وجعله وذريته من بعده أئمة للمسلمين إلي يوم الدين ، وقضية الإمامة لدي الشيعة ليست قضية سياسية واجتهاد كما لدي عموم المسلمين ، إنها قضية إيمان وعبادة ، حتي أنهم - أي الشيعة - أضافوها كركن سادس لأحكام الإسلام الخمسة .

وقد رفضت دعوي الشيعة في << السلطة الدينية >> وفي << الحكم بالحق الإلهي >> من الجميع ، رفضها السنة والمعتزلة ، ورفضها الغزالي وابن تيمية ، ووضع الجميع حدودا للتمييز بين الدين والسياسة في قضية الإمامة ، بل وقال المعتزلة << إذا تساوي إثنان في خصال الإمامة ، وكان أحدهما أفقه بالدين والآخر أسوس ، فإن الأسوس أولي بالإمامة ، لأن حاجة الأمة إلي السياسة أكد من حاجتها إلي العلم والفقه >> (١٥)

وببقي ، بعد الإجماع الغالب حول مدنية السلطة والإمامة في الإسلام لا دينيتها ، أن الكل يتفق علي الوازع الديني أو الشرع الإسلامي كنظام للحياة ، ففي الرسالة - كما يرى د . صدقي الدجاني - << عقيدة ونظام للحياة في شتي المجالات >> (١٦) ، والإسلام - كما يقول د . أحمد كمال أبو المجد - << عقيدة دينية شمولية - مستوعبة للحياة بما تنطوي عليه من أحكام ومبادئ وتكاليف >> ، ولا نكاد نختلف مع تلك التوصيفات في عمومها لكن التفاصيل تسكنها << القنابل الموقوتة >> .

نعم فوصف الإسلام << بنظام الحياة >> << والشمول >> و << الاستيعاب >> صحيح إجمالاً ، لكنه ينطوي علي جملة مآزق ، ولعل أظهرها ذلك التناقض الذي يثار بين العقيدة أو الأيديولوجيا الإسلامية الدينية من جهة ، وبين العقائد أو الأيد يولوجيات البشرية الوضعية من جهة أخرى ، فالأيديولوجيات البشرية توضع أيضا كنظام للحياة مع اختلاف في درجات شمولها وإستيعابها

ومن ثم ، وضعت الناصرية كأيديولوجيا وضعيه في قفص الإتهام الديني ، ووصفت بأنها << جاهلية جديدة >> وصفها سيد قطب مفكر << الإخوان >> بأنها كذلك ، وكان سيد قطب يؤكد في كتابه (معالم علي الطريق) أن الحكم لله وحده ، وأن عقيدة الإسلام لا تتحقق بمجرد العبادات ، وأن طاعة الله مطلوبة في شئون الحياة كافة ، وكل ذلك صحيح ، لكنه يضيف << أن أي تشريع أو أيديولوجيا يضعها البشر تعني الشرك بالله >> . (١٨)

وسيد قطب ليس وحده في إتهام الناصرية ، إنه مجرد رمز متطرف علي أراء الحركات الموصوفة بالإسلامية في بلادنا ، ويلزم لرد الإتهام بجاهليته أو كفر الناصرية ، أن نرد الأمر إلي أصوله :

نعود أولا إلي << دولة المدينة >> ، وهي دولة قادها نبي يوحى إليه ، وإمتزج فيها معني السلطة الدينية بالسلطة الدنيوية ، رغمها نجد إستقلالا نسبيا لمعني السياسة عن معني الدين ، كان الوحي القرآني ينزل علي النبي منظما أمور المعاملات وقضايا التشريع المحض ، وتلك ميزة تفرق بين القرآن المدني والقرآن المكي الذي إقتصر علي الإعتقاد التعبدية ، وفي الوقت نفسه طالب القرآن رسوله أن يشاور شعبه في شئون الحرب والسياسة ، إذن وجد مصدر إلهي صاغ جملة من قضايا التشريع

الإجماعي ، وقام إلي جواره مصدر بشري << وضعي >> حث عليه القرآن في قوله << وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله >> (سورة آل عمران - الآية ١٥٩) ، وفي كتب السيرة النبوية نقرأ عشرات القصص نزل فيها النبي علي أمراتباعه رغم مخالفتهم لرأيه ، أخذ النبي برأي أتباعه في قصة حفر خندق حول المدينة في غزوة الأحزاب ، وفي اختيار موقع نزول الجيش في غزوة بدر ، وفي تلك المواقف وأشباهها كان الرسول يضع حدودا للتمييز بين ما هو ديني محض وما هو أدخل في باب الدنيا سياسة وحربا ، كان الرسول يقول << ما كان من أمر دينكم فإلي ، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به >> ويقول << أنتم أعلم بأمور دنياكم >> ، فليس الحكم والقضاء والسياسة ديننا وشرعا وبلاغا يجب فيها التأسى والإحتذاء بما في سنة الرسول من وقائع وتطبيقات علي إطلاقها ، ويختلف الأمر فيما هو دين من سنة الرسول سواء ما تعلق منها بتطبيق الوحي القرآني أو الأحاديث المتواترة قطعية الورد قطعية الدلالة (١٩).

وبعد دولة المدينة ، ونهاية الجمع بين السلطتين الدينية والسياسية في شخص الرسول ، أصبحت سلطة الخلافة الراشدة مدنية محضة ، وزادت رقعة إستقلال السياسة عن الدين ، بل وأقدم الخلفاء والصحابة علي تصرفات بالسياسة تناقض ما كان يفعله النبي نفسه ، فقد إتفق الصحابة علي عهدي أبي بكر وعمر علي تعديل توزيع << خمس الغنيمة >> ، كان خمس الغنيمة وقت الغزوات والفتوحات بمثل موردا ماليا هاما للدولة الإسلامية الناشئة ، وكان الرسول يقوم - بتوزيع خمس الغنيمة علي خمسة أسهم : لله وللرسول سهم ، ولقرابة الرسول سهم ولليتامي سهم ولأبناء السبيل سهم ، وللمساكين سهم خامس ، وكان التوزيع في عهد النبي يتم بناء علي أمر ديني واضح ورد بنص القرآن ، ولم يمنع ذلك الصحابة من تعديل نظام التوزيع عملا بتغير الظروف ، وتم إلغاء سهمي الرسول وقرابته ووضعها في الخزانة العامة وخصصا لنفقات الحرب والدفاع ، وإقتصر التوزيع علي أسهم اليتامي والمساكين وأبناء السبيل .

وحين حدثت الفتنة الكبرى ، وتفرقت جماعة المسلمين شيعا في صراعات المجتمع والسياسة ، ظل تقليد التمييز بين ما هو دين وما هو سياسة حاضرا حتي لدي المسلمين الذين رجحت الكفة ضدهم ، ويصف الشاعر العظيم علي بن أبي طالب قتاله مع أنصار معاوية في معركة << صفين >> بقوله : << لقد إلتقينا ، وربنا واحد ونبينا واحد ، ودعوتنا إلي الإسلام واحدة >> (٢٠) ، ولم يحد عن ذلك الفهم الصافي المميز بين السياسة والدين غير الخوارج ، إنهم الذين إبتدعوا أسطورة << الفرقة الناجية >> وأضاعوا الحدود بين الدين والسياسة ، وجعلوا حروب السياسة بين المسلمين حروبا دينية بين الناجين والهالكين ، وقال زعيمهم << الخريت بن راشد الناجي >> لعلي بن أبي طالب : " لا أطيع أمرك ، ولا أصلي خلفك ، وإنني غدا لمفارقك لأنك حكمت في الكتاب >> ، حدث ذلك بعد ظهور نتائج التحكيم في معركة << صفين >> وهي قصة سياسية محضة ، لكن الخوارج جعلوا من خلافهم السياسي خلافا دينيا ، وجعلوا غيرهم من المسلمين << أهل جاهلية >> ، ومن مجتمعهم مجتمعا جاهليا كافرا ، وإعتبروا دار أغلب المسلمين دار حرب ، ودعوا إلي << مفاصلتهم عند العجز وقتالهم عند القدرة >> (٢١) تماما كما تفعل جماعات المفاصلة << الإسلامية >> هذه الأيام .

ولا نريد أن نذهب - كما يذهب البعض - إلي أنه ليست هناك البتة أيديولوجيا إسلامية تلزم المسلم بل هناك أيديولوجيا وشرع ونظام إسلامي بالفعل ، لكن المهم أن نتبين حدودها حتي لا نضل الطريق

القويم، فالإسلام عقيدة التوحيد وتنزيها لله عن التشبيه أو التثليث، وهناك العبادات وأركان الإسلام الخمسة التي يتحدد بها إيمان المسلم وجماعة المسلمين، ثم هناك الشريعة التي أتت بها الآيات «المحكمات» في القرآن لا «المتشابهات» القابلات للتأويل، وتكمل الشريعة أحاديث الرسول شرط أن تكون متواتره قطعيه الورد قطعية الدلالة، وبين آيات القرآن الكريم كلها - ستة آلاف آية - مائتي آية فقط تتضمن احكاما في التشريع المجتمعي (٢٢)، أما السنة النبوية التي توصف بالمتواتره فيلزم فيها قول الفقهاء "نقل الكافه عن الكافه"، وأغلب علماء الاصول ينكرون أن في السنة - عدا ما تعلق بالعبادات - احاديث متواتره، ويقول الراحل الشيخ محمد سعاد جلال: "أن الاحاديث المتواتره، حتي وان كانت قطعية الثبوت ليست قطعية الدلالة، وربما داخلها الظن من جهة الدلالة، فانتفت قطعيته من هذه الجهة وهنا تصبح السنة كلها مجالا للاجتهاد وامكان تطوير الاحكام التشريعية (٢٣)"

وايا ما كان الامر، فإن معني الشريعة الملزمة او النظام الاسلامي الملزم يدور في نطاق محدد، انه نطاق ما هو قطعي الدلالة في احكام القرآن، وقطعي الورد والدلالة من احاديث الرسول، ولا يدخل في باب الشريعة الملزمة - او في باب الشريعة اجمالا - اجتهادات المدارس الفقهية الكبرى لدي السنة او الشيعة، والفقه كله "وضعي" تداخله اعتبارات المكان والزمان والنوايا والعقول، وقد توقف الاجتهاد الفقهي كله في القرن الرابع الهجري بأمر من الخليفة العباسي المستعصم، وهو ما رتب للفكر الفقهي - بالتقادم - غربه عن اوضاعنا بعد عشرة قرون وتزيد.

جملة القول: ان في الاسلام شريعة ونظام له شموله التوجيهي ومحدوديته التطبيقية الملزمة، وان الاستقلال - فيما لم يرد فيه نص - هو الصيغة الحاكمة لعلاقات الشريعة بالسياسة، وان التفكير الوضعي له سوابقه الممتدة في التاريخ الاسلامي فقها وسياسة، ومن ثم تكون الايديولوجيات الوضعية "غير جاهلية" ما دامت تتوافق مع كليات وضوابط الايديولوجيا الاسلامية، ولا غبار علي مسلم يعتنق "ايديولوجيا وضعيه" لا تتعارض مع نص ديني ملزم.

وهنا نصل الي السؤال: هل الايديولوجيا الناصرية من النوع المتعارض مع نصوص وضوابط الشرع الاسلامي؟

لا ينبغي القول "ان الايديولوجيا الناصرية دينية او اسلامية"، اننا بذلك نسبغ عليها قداسه لم تكن لاجتهادات وأفعال بشر حتي الرسول نفسه احيانا، لكن النظر العجول في ثوابت الناصرية يعطينا فكره معقوله عن توافقها مع روح ضوابط الشرع والايديولوجيا الاسلامية:

فالايديولوجيا الناصرية - أولا - أيديولوجيا توحيدية، والتوحيد القومي - كما يقول د. محمد عماره - هي الوجه الاخر للتوحيد الديني، كانت وثنية الجاهلية تجد رموزها في تعدد آلهة القبائل، وجاء التوحيد الديني ليوحد هوية القبائل والشعوب المستعربة ويدمجها في امه ودوله، ومن هنا كانت "العروة الوثقى" بين التوحيد الديني والتوحيد القومي، وبلغ من ارتباط التوحيد القومي بالديني حدا اعتبرت معه وحدة الدولة حقا تقتضيه فريضه الزكاة الدينية، ومن ثم كان قتال خلافة ابي بكر الصديق لمن ارتدوا عن وحدة الدولة القومية رغم ايمانهم بأصول الدين (٢٤).

والأيديولوجيا الناصرية - ثانيا - أيديولوجية جماعية مساواتيه ، تؤمن مع الكفاية الإنتاجية بعدالة التوزيع وتكافؤ الفرص ، وتؤمن بقيمة العمل كحق وواجب ومصدر للسلطة والثروة والمكانة الاجتماعية والمساواة في الاسلام حجر زاوية وقيمه مقدسه ، والمساواة لا تعني " المثلثية " بل تعني ان تتساوي الفرص كأساس مقبول للشباب او العقاب في الدنيا والاخرة كما كان عبدالناصر يقول دائما والاسلام لا يعترف بأي ثروة أو جاه لا يكون مصدره العمل او الميراث ، ويحرم الاستغلال او الربا تحريما قاطعا " يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفه " (سورة آل عمران : ١٣٠) (٢٥) والمساواة قيمه لعبت ابلغ الادوار في التاريخ الاسلامي ، ويذهب الامريكي " ليونارد بايندر " الي " ان مبدأ المساواة الاسلامي تجسد في رغبة عبدالناصر بإنشاء مجتمع سياسي موحد ، واستعاضته عن نظرية الحسم الدموي لصراع الطبقات في الماركسيه بمبدأ المساواة ، وهو ما يفيد في دعم وحدة الشعب ضد الامبرياليه ويوحد الطبقات الحضريه والريفية وصغار الملاك (٢٦) .

والناصرية - ثالثا - أيديولوجيا شعبيه ، ليست أيديولوجيا فئه أو طبقه بذاتها ، انها أيديولوجيا اغلبية الشعب الحاكم بالمساواة والوحده ، أيديولوجيا الشعب المهاجر الي المثال المنشود ، الناصرية تنحاز للكثرة الكادحة ضد القلة المسيطره ، والقرآن ليس لطبقه انه للناس ، والقرآن يطلق علي الكعبه اسم " بيت الناس " ، ويقول المفكر الاسلامي الايراني الراحل علي شريعتي : " ان القرآن يميز بين قطبين في الصراع الاجتماعي هما قطب قابيل وقطب هابيل ، قطب قابيل يحتكر الثروة والسلطه والسلاح ، قطب قابيل هو قارون وفرعون وبلعام يمثل السلطه الدينيه الكافره ، وقطب هابيل هم الشعب " هم الناس الذين يقف معهم الله دائما " (٢٧) .

وثمة خيط قوي يشد الناصرية الي الإسلام ، نعم يدور عمل الناصرية في مجال ذو استقلال نسبي وتظهر فعاليتها - كأيديولوجيا وضعيه - في شئون التغيير والبناء السياسي والاقتصادي والاجتماعي بما يتوافق ولا يجب نصا قطعيا في الشرع الاسلامي ، لكن تصورات الناصرية المنهاجية والفلسفيه تبدو مشتقه من النص القرآني وقيم الحضاره العربيه الاسلاميه .

وللناصرية عدد من الثوابت المنهاجية الحاكمة ، وكلها تدور حول الأقانيم الثلاثة في الفكر العربي الإسلامي - كما يحددها د. عابد الجابري - « الله » و « الإنسان » و « الطبيعة » ، ونظرة الناصرية إلي الله هي النظرة المستقرة إسلاميا ذات الطابع التوحيدي بلا شبهة ، الناصرية تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسالاته ، أما الطبيعة فإنها محكومة بسنن لا تتبدل ، والمجتمع يتطور بقوانينه وصراعاته « التي لا يمكن إنكارها » ، وكل شيء يبدأ بالإنسان « قائد التطور التاريخي الاجتماعي » ، و « العمل الإنساني هو المناخ الوحيد للتقدم ، وكل ما يعيق إرادة الإنسان ، ويحد من فاعلية دوره ، مواقف غير إنسانية وغير أخلاقية وجب علي الإنسان التصدي لها » كما يقول عبد الناصر .

نعم ، كان عبد الناصر متأثرا بالماركسية ، لكنه لم يكن ماركسيا ، وكان يؤمن بصورة عامه بنسق القوانين التاريخية « قوانين الحركة » المشتقة عن إنجازات هيجل الفلسفية ثم عدلها ماركس علي نحو مادي ، وكان يميل إلي الاعتقاد بفاعلية المنظومه المفهومية الرباعية لقوانين العمل الاجتماعي : مفهوم

الاحتمية التاريخية ، مفهوم ، التقدم علي مراحل كسمة عامة للتاريخ ، مفهوم تأثير العوامل الاقتصادية في التطور التاريخي ، ومفهوم الصراع الطبقي ، لكن عبد الناصر رفض علي الدوام اعتبار صراع الطبقات قوة دافعة وحيدة لحركة التاريخ ، ورفض الارتكان إلي التفسير المادي وحده ، وكان يضيف العناصر المعنوية والروحية وإرادة التغيير لدي الإنسان إلي منظومة الصراع المجتمعي المعقد ومتعدد الجوانب ، ويرى في التطور التاريخي عموماً إتجاهاً حتمياً نحو التقدم يصنعه >> نضال الإنسان الحر عبر التاريخ من أجل حياة أفضل طليقة من قيود الإستغلال والتخلف في جميع صورها المادية والمعنوية >> كما يقول الميثاق (٢٨)

رفض عبد الناصر مفهوم المطلق غير الإلهي في المثالية الهيجلية ، ورفض مفهوم المطلق الطبقي في المادية الماركسية ، وإنحاز إلي التسليم بالمطلق الإلهي وبدور الإنسان غير المتعين وجوداً وعندما بموقعه من علاقات الإنتاج فقط ، ورفض مفهوم ديكتاتورية الطبقة العاملة منحازاً إلي ديمقراطية الشعب العامل ، وركز علي الفاعلية الشعبية في تنظيم سياسي جامع .

ولم يكن عبد الناصر محايداً إزاء دور الدين رفض دعوي الماركسية القائلة بأن الدين أفيون الشعوب وإعتبرها محض ميراث حضاري غربي ، وقال لخروشوف الذي إنتقد ذات مرة تمسك عبد الناصر بالإسلام : >> إنكم ألقيتم أوزار رجال الكنيسة علي الدين ، ولم يكن العيب من الدين ، أما عن الجامع عندنا فكان مركز الثورة ، وكان هو الحصن الذي لجأنا إليه دائماً لصد المستعمر ، وأنا نفسي حينما حدث العدوان الثلاثي عام ١٩٥٦ ، خطبت من الأزهر قائلاً : سنقاتل ، فالدين عندنا حصن حصين نلجأ إليه دائماً >> (٢٩)

ورسالة الدين لدي عبد الناصر ثورية ، إنها تمثل علي نحو ما يد الله الممدودة ليد الجماعة الساعية في التاريخ ، يقول عبد الناصر : >> إن جوهر الرسالات الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة ، وإنما ينتج التصادم في بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم ، وذلك بإفتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية >> ، ويقول : >> أن جوهر الأديان يؤكد حق الإنسان في الحياة والحرية ، بل أن أساس الثواب والعقاب في الدين هو فرصة متكافئة لكل إنسان ، إن كل بشر يبدأ حياته أمام خالقه الأعظم بصفحة بيضاء يخط فيها أعماله بإختياره الحر ، ولا يرضي الدين بطبقية تورث عقاب الجهل والمرض والفقر لغالبية الناس وتحتكر ثواب الخير لقلّة منهم >> .

وربط عبد الناصر مسألة الثواب والعقاب في الآخرة بحرية الإنسان في الحياة ، ربطها بحرية الإختيار قبل الفعل وحرية الممارسة لحظة الفعل نفسه ، هذا الربط يمثل ربطاً منطقياً عرفه الفكر الفلسفي الإسلامي كأساس مستمد من العقيدة (٣٠) ، ويقرر شيخ الإسلام ابن القيم أن >> شرع الله لا يتناقض مع قدر الله >> وهو ما يعني أن أحكام الشريعة والفعل الإنساني الواعي لا تتناقض مع أحكام القدر أو مقتضيات النواميس القائمة في الطبيعة (٣١) ، ويرفض مفكرو مدرسة المعتزلة الإسلامية دعوي >> الجبرية >> الذين يحتجون بظاهر النص القرآني : >> هل من خالق إلا الله >> (سورة فاطر - آية ٣) ، و>> أقمن يخلق كمن لا يخلق >> (سورة النمل - آية ١٧) ، ويؤكد أن للإنسان قدره ومشئته وإرادة وإستطاعة وكل ذلك خلقه الله ، لكنه تركه للإنسان ليخلق أفعاله حقيقة لا مجازاً بما يعطي معني ومقدمات للثواب والعقاب في الآخرة (٣٢)

وهكذا ، تعتقد الناصرية بمركزية الدور الإنساني في التطور ، وتعتقد بدور الإنسان وإختياره الحر ، ولا تري فيه تناقضا مع جلال القدرة الإلهية أو بدور الأديان في الهداية والإرشاد والتنظيم الإجتماعي وهي تتسق بذلك مع ثلاث كليات وقواعد ينطق بها النص القرآني :

أولها : أن كل الأشياء والظواهر محكومة في حركتها بقوانين أو سنن حتمية ، وثانيها : أنه في نطاق وعي السنن يكون الإنسان قادرا علي تغيير واقعه ، وثالثها : أن الإنسان هو القادر علي التغيير والمستول عنه (٣٣) ، يقول القرآن الكريم << فلن تجد لسنة الله تبديلا ، ولن تجد لسنة الله تحويلا >> (سورة فاطر : ٤٣) ، ويقول << إن هذه تذكرة فمن شاء إتخذ إلي ربه سبيلا ، وما تشاؤون إلا أن يشاء الله >> (سورة الإنسان : ٢٩ ، ٣٠) ، ويقول << ما أصابك من حسنة فمن الله . وما أصابك من سيئة فمن نفسك >> (النساء : ٧٩) ، ويقول << إنما يخشي الله من عباده العلماء (فاطر : ٢٨) تأكيداً لدور الوعي الإنساني . (٣٤)

وإذا كانت حرية الإنسان تكمن في وعي الضرورة علي الصعيد الكوني والفردى ، فإنها تكمن مجتمعيا أيضا في وعى ضرورات وقوانين حركة المجتمع ، والناصرية تؤمن بقانون الصراع الإجتماعي كقوة دافعة للتاريخ ، وهو أوسع من الصراع الطبقي ، الصراع الإجتماعي له مكونات طبقية وقومية وثقافية . تختلف أوزانها النسبية باختلاف الزمان والمكان ، وتنهض فاعلية الدور الإنساني بوعي ضرورة الصراع الإجتماعي وفرز مشتملاته - في الواقع المعين - إلي تناقضات أساسية وتناقضات ثانوية والتخلف عن إدراك حقيقة الصراع المجتمعي أو التفريط الإنساني في إدارته وحل تناقضاته يعني ركود التطور في التاريخ أو دخوله في مراحل من التراجع الحزوني المؤقت عن خط التقدم المتصل ، يقول القرآن الكريم << قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين >> (آل عمران : ١٣٧) ويقول القرآن << ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض >> (البقرة : ٢٥١) ،

ومن جهة أخرى ، نظرت الناصرية إلي الدين بإعتباره مصدرا للقيم والمثل العليا للفرد والجماعة ، يقول الميثاق << إن القيم الروحية النابعة من الأديان قادرة علي هداية الإنسان ، وعلي إضاءة حياته بنور الإيمان وعلي منحة طاقات لا حدود لها من أجل الحق والخير والمحبة >> ، والقيم الروحية - عند عبد الناصر - لا تعني سرحات الوهم أو الإيمان بالخرافق ولا تعني التواكل بل هي تؤدي دورها في دعم حرية الإرادة الإنسانية ، يقول عبد الناصر في حديث صحفي عام ١٩٥٧ : << إنني بعد دراسة وتعمق نبذت النظرة المتشائمة التي تتقنع بالمصير المحدد للأشخاص والدول ، لقد منح الله الإنسان ضميرا ومنحه حق الإختيار بين الطيب والخبيث >> (٣٥)

ومن جهة ثالثة ، فإن إنطلاق الناصرية من حقيقة وجود الأمة العربية كواقعة تاريخية إجتماعية نفسية ، جعلها تدرك ضمنا دور الإسلام في صنع القيم المحورية للشخصية العربية ، ولعل هذا ما يفسر فرط إعتداد الخطاب الناصري علي إستظهار قيم العدل والعمل والمساواة والجهد ونزعة التوحيد وحرية الإرادة وغيرها من كوامن المخزون الحضاري الإسلامي ، يقول عبد الناصر داعما توجهه الإجتماعي : << الإسلام لم يكن ديناً فقط ، ولكنه كان ديناً ، كان ينظم العدالة علي الأرض ، وينظم

لنا المساواة >> ، ويقول : رسالات السماء ثورات إنسانية استهدفت شرف الإنسان وسعادته >> ، ويقول >> كان سيدنا عمر يعمل علي أن لا تكون هناك طبقية ولا يكون فقر >> ، ويقول داعما توجهه إلي نصره ثورة اليمن بالسلاح >> إن جبال اليمن تحمل قبسا من نفس الشعلة المقدسة التي يحج إليها المسلمون في عرفات >> ، وكان عبد الناصر يكثّر من استخدام آيات بعينها في القرآن الكريم ، منها >> إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة >> ، ومنها >> إن الله لا يغير ما بقوم حتي يغيروا ما بأنفسهم >> وغيرها وغيرها . (٣٦)

ويبقى أن ما يشد الناصرية إلي الإسلام ، ليس فقط الإعتزاز بحرية الإدارة الإنسانية الواعية بسنن الكون والتاريخ والمجتمع ، وليس فقط منظومة القيم الإسلامية الهادية والمرشدة للفعل الإنساني ، بل إنها - أي الناصرية - تشتق من تاريخ الحضارة العربية الإسلامية روحها في الحياد أو التوازن الفلسفي والحياد الفلسفي ليس نوعا من الحلول الوسط ولا وقفا في منتصف الطريق ، بل دياكتيكية >> جدلية >> متحررة من المذهبية الضيقة ، فقد وازنت الناصرية في النظر للتطور الاجتماعي والتاريخي بين الإعتراف بالتحتمية دون أن تجعلها قيда علي حرية الإرادة الإنسانية ، ووازنت الناصرية بين إعترافها بصراع الطبقات وحله سلميا بتذويب الفوارق في إطار من الوحدة الوطنية ، ووازنت في العمل التنموي بين ترك فرصة لحوافز النشاط الفردي ووضع اليات السيطرة الجماعية علي أدوات الإنتاج في الوقت نفسه ، (٣٧) ، وكل ذلك جعل من الناصرية نسقا منفتحا لا دوجما منغلقة وتلك خاصية تتسق مع ما بطبع ميراثنا الحضاري من توازن وتمازج بين ما يري أنه متناقضات أو متقابلات في حضارات أخرى ، فقد وازنت الحضارة العربية الإسلامية بين المادية والإمان وعرفت نوعا من >> المادية المؤمنة >> - >> فالعالم قديم لأنه خلق الله >> وأغلب فلاسفة الإسلام ومتكلميه يقولون >> أن فعل القديم قديم >> ووازنت حضارتنا بين الدنيا والآخرة وجعلت صلاح الدنيا وعمارتها شرطا لصلاح الدين وأقامته ، ووازنت حضارتنا بين العقل والنقل مع إعطاء الأولوية للعقل ، ووازنت حضارتنا بين الدنيوية التي إختص بها العقل الإنساني يبدع فيها خلقا وتطورا متسقا مع المصلحة والشرع . (٣٨)

إذن فنحن أمام >> عروه وثقي >> ربطت الناصرية بالإسلام ، وتلك صورة تختلف عن مشهد القطيعة المستقر فوق خشبة المسرح ، أما كيف سادت القطيعة أو الإنقطاع علي السطح ؟ فتلك قصة قرنين تستحق أن تروي .

٢- ثلاثية التاريخ

وفي قصة القرنين ، ثمة خطأ شائع أصبح أقوى من الصواب المهجور . تقول كلمات الخطأ الشائع: أن اليقظة أوبالآفاقة المصرية والعربية الحديثة بدأت مع صدمة نابليون ، وأن الحملة الفرنسية علي مصر - سنة ١٧٩٨ - مثلت تحدي الغرب الذي الذي أخرج الشرق من بحر الظلمات .

ويرد الميثاق علي الخطأ الشائع ، يقول عبد الناصر >> أن الحملة الفرنسية حين جاءت إلي مصر ، لم تكن هي التي صنعت اليقظة العربية ، وإنما وجدت الأزهر يموج بتيارات جديدة تتعدي جدرانها إلي الحياة في مصر (٣٩) ، وربما كانت تلك الحقيقة هي التي جعلت نابليون بونابرت يحتال ويدعي إعتناقه للإسلام ، وكان نابليون قد أصدر في اليوم الثاني لإحتلاله الإسكندرية بيانا جاء فيه : >> يا أيها

المصريين : لقد قيل لكم أني ما نزلت بهذا الطرف إلا بقصد إزالة دينكم ، فذلك كذب صريح فلا تصدقوه ، وقولوا للمفتريين أني ما قدمت إليكم إلا لأخلص بحقكم من يد الظالمين ، وأنني أكثر من المماليك أعبد الله سبحانه وتعالى وأحترم نبيه والقرآن العظيم ، أيها المشايخ والقضاة وأعيان البلد قولوا لأمتكم : أن الفرنساوية هم أيضا مسلمون مخلصون >> ! (٤٠)

وبالطبع ، لا يكون لدعاوي نابليون إلا أثر الزيد الذي يذهب جفاء ، ويقود الأزهر حملة مقاومة شعبية تنهي الاحتلال الفرنسي في ثلاث سنوات فقط ، وتلك تجربة بليغة تثبت حيوية الشعب المصري وقتها.

كانت مصر تشهد - منذ منتصف القرن الثامن عشر - مخاضا عنيقا ، وولدت بواكير نهضة سياسية واقتصادية علي عهد حكم المملوك علي بك الكبير وساندتها محاولات للتجديد الديني والفقهية علي يد شيخ الأزهر حسن العطار (١٧٦٨ - ١٨٣٥) أستاذ << رفاعة الطهطاوي >> كان علي بك يمثل نخبة الحكم السائدة من المماليك الغرباء المبعدين عن قنوات الإتصال بالمجتمع ، وكان حسن العطار يمثل همزة الوصل بالمجتمع ، كان رجال الهيئة الدينية يشكلون - كما يقل المؤرخ طارق البشري - ما يمكن تسميته بجهاز الشريعة الإسلامية والقضاء ، ويتولون وظائف الإفتاء طبقا للشريعة الإسلامية المهيمنة جماهريا ومنهم تتكون هيئات التدريس في المعاهد والمدارس التي تعد العلماء والباحثين والمتخصصين في الثقافة الإسلامية وشتي فروع المعرفة . (٤١)

وكان طبيعيا أن تكون مصر أقدر علي التجدد الذاتي ليس فقط بسبب مزايا الجغرافيا والعمق التاريخي الثقافي الممتد عشرات القرون ، ولكن أيضا بسبب تزايد كثافة دورها القيادي علي مسرح المنطقة بعد تداعي أدوار دمشق وبغداد وتعرض الأستانة ، كانت مصر هي التي هزمت حملات أوربا بإسم الصليب التي استمرت مئتي عام ، ومصر هي التي ردت بقيادة قطز وبيرس حملات المغول التي اجتاحت بغداد وأنهت حكم العباسيين ، ونقل ممالك مصر إلي القاهرة نوعا من الخلافة الإسمية للعباسيين بدأت بالمستنصر (١٣٦١) ، وآنهت بعزل المتوكل الثالث (١٥١٧) علي يد السلطان العثماني سليم الأول ، ورغم تحولها إلي جزء من الخلافة العثمانية ، فقد حافظت مصر علي استقلالها التقليدي المستقر منذ دولة أحمد بن طولون (٨٣٥ - ٨٨٤) ، ودعم دور مصر أن خلافة الأستانة راحت تترنح أمام ضربات أوربا بنهضتها البازغة ، وبدأت أكبر هزائم العثمانيين إثر محاولتهم إحتلال << فيينا >> عام ١٦٨٣ ، ونجح الحلف الأوربي الصليبي في فرض معاهدة << كوشوك >> في إبريل ١٧٧٤ علي السلطان عبد الحميد الأول ، بعدها فرضت الحماية الأوربية علي المسيحيين من رعايا الدول العثمانية (٤٢) ، وعبثا حاول سلاطين الأستانة إستعادة الروح بإدخال إصلاحات قانونية وإدارية مستمدة من النسق الأوربي الحديث ، وسبق العثمانيون مصر إلي معرفة المطبعة ، لكن المطابع العثمانية لم تطبع خلال أكثر من قرن (١٧٢٨ - ١٨٣٠) سوى أربعين كتابا أغلبها في الشعوذة والفكر المتخلف ، أما مصر التي عرفت المطبعة في عشرينات القرن الثامن عشر فقد خرج منها خلال أربعين عاما فقط ألفا كتاب ومجلد منها ، عيون الفكر العالمي المستنير وكنوز من التراث العربي الإسلامي . (٤٣)

لم يكن الفرق في جهل الأستانة باللغة العربية فقط ، ولا في إبتعادها عن روح الثقافة العربية الإسلامية وإنما في كونها معزولة عن تيارات بقطه كان يموج بها المحيط العربي الإسلامي ، كانت الأمة العربية التي تكونت تاريخيا بالإسلام تعيد إكتشاف ذاتها ، وكانت دعوات التجديد الديني المصحوبة بمقاومة زحف أوربا الإستعماري تتوالي ، في الجزيرة العربية ظهرت حركة محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٠ - ١٧٩٢) وفي ليبيا ظهرت حركة محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧ - ١٨٥٩) وفي الاتجاه نفسه ظهرت حركة المهديّة في السودان فيما بعد (١٨٤٤ - ١٨٨٥) ، لكن الطبيعة البدوية وتخلّف التكوين الإقتصادي الثقافي جعل أثر تلك الدعوات محصورا بجهاتها ، ثم قيدها النصوصية والصوفية والأسطورية ، وتعلقت الأبصار بمصر التي قلبت الموازين الكبرى في أعقاب الحملة الفرنسية .

كانت أوربا الإستعمارية قد حققت نجاحاتها الأولى بإكتشاف الأمر يكتين (سنة ١٤٩٢ ، سقطت غرناطة في يد فرديناند وإيزابيلا اللذان مولا في العام نفسه رحلة كرسستوفر كولمبوس التي إنتهت بإكتشاف أمريكا ، ثم تمت لها السيطرة علي الشرق الأقصى بعد إكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح ، ثم نجحت أوربا في تقليص أظافر القوة العثمانية ، بعدها إتجهت أوربا الإستعمارية بميراثها الصليبي لإحتواء القلب العربي الإسلامي ، وكانت حملة نابليون طليعة الزحف ، ورغم أن المصريين نجحوا في صد الحملة الفرنسية ثم الحملة الإنجليزية بعدها إلا أن أثر الحملة الفرنسية بالذات ظل باقيا يدغدغ الخيال النهضوي في مصر ، فقد جاءت الحملة الفرنسية ومعها لمحات عن العلوم الحديثة التي طورتها الحضارة الأوربية ، وجاءت معها بالأساتذة الكبار الذين قاموا بدراسة أحوال مصر والكشف عن أسرار تاريخها القديم >> (٤٤) ، وكان ذلك تحديا إستفز إستجابة تقابله ، وقال الشيخ حسن العطار : (أن بلادنا لا بد أن تتغير ، ويتجدد فيها من العلوم والمعارف ما ليس فيها >> ، وجاءت تجربة محمد علي لتضع أمنية شيخ النهضة في الممارسة والتطبيق . (٤٥)

كانت حركة الشعب المصري قد عرفت موطن الداء ، واشتعلت الثورة الشعبية العامة ضد المماليك سنة ١٨٠٤ ، ونادي المصريون بمحمد علي زعيما رغم رفض الباب العالي في الأستانة ، ومثل صعود محمد علي إلي الحكم نوعا من إستعادة الدولة المصرية لمركزيتها وتجانسها وقدرتها علي إدارة حركة التطور الإجتماعي ، وبدأت تجربة محمد علي إنجازاتها بالتصدي لقوات الحملة الإنجليزية وهزيمتها سنة ١٨٠٧ ، ثم إتجه محمد علي إلي بناء جيش عصري حديث ، أقام الكلية الحربية في أسوان (١٨٢٠) وتخرج منها ألف ضابط كانوا نواة جيش مصري ظل عدده يتزايد حتي بلغ ربع المليون جندي ، وأقام ترسانة ضخمة من مصانع السلاح والسفن تغنيه عن الإستيراد من الخارج الأوربي المعادي وقتها .. وفيما بعد (٤٦)

وشهدت ميادين الإقتصاد إنجازات أكبر ، فقد بسط محمد علي سيطرة الدولة علي أرض المماليك وأرا الأوقاف ، وألغي (سنة ١٨١٤) نظام الإلتزام وجعل أراضي كلها ملكا للدولة ثم وزعها علي الفلاحين - تكليفا - بواقع (٣ - ٥ أفدنة) لكل فلاح ، وزادت الرقعة الزراعية إلي نحو ثلاثة أمثالها وتحول أهل الريف بالإصلاح الزراعي من أقنان إلي فلاحين (٤٧) ، وبدأت الدولة حركة تصنيع ضخمة بمعايير زمانها ، أقيمت مصانع للسكر والألبان والأغذية والغزل والنسيج والصابون والورق .. وغيرها ، وأنهت الدولة سيطرة التجار الأجانب علي السوق الداخلي والتصدير للخارج ، وإتسع نطاق التجارة ،

وتراكت أرباح الصادرات .. لا سيما من القطن ، وتطورت المواصلات والطرق الداخلية وفرضت الدول سيطرتها عليا لبحر الأحمر وغيره من طرق المواصلات البحرية بعد تطهيرها من القراصنة . (٤٨)

ولم يكن إنجاز محمد علي مصريا محضا ، فسرعان ما إنتقلت الشعلة إلي بلدان عربية أخرى ، ونشأت تجارب تحديث إقتصادي وسياسي مماثلة ، منها محاولات << بشير الثاني >> في لبنان و << داود باشا >> في العراق و << والباي أحمد >> في تونس ، وسعت تلك التجارب كلها إلي إستقلال العرب عن الدائرة العثمانية المظلمة ، ومهد ذلك الأرض لحملات محمد علي - التي قاد معظمها ابنه إبراهيم باشا - في السودان (١٨٢٢) والشام (١٨٣١) ثم الجزيرة العربية وشمال أفريقيا العربي ، وإقتحمت جيوش محمد علي تركيا ذاتها ، وأصبحت علي مقربة من الأستانة ، وتهيأت بذلك للنهضة العربية عوامل الإنتقال من الدائرة العثمانية إلي الدائرة العربية ، وسعت رلي قيام دولة عربية متحدة بإحياء القومية العربية ، ثم أجهضت تلك التطورات الدرامية المتسارعة بتحالف أوربي عثماني ضدها ، وإنتهت تجربة محمد علي بتوقيع معاهدة لندن (١٨٤٠) وعودة القوات المصرية من بلاد الشام .

وهذه الإشارات الخاطفة إلي تجربة محمد علي ضرورية لأكثر من سبب :

فهي تبرز - أولا - أن أي حديث جاد عن نهضة عربية لابد له من جملة إشتراطات ، منها ضرورة تجانس وقوة النخبة الحاكمة بما يؤكد معني العصبية - التي تحدث عنها ابن خلدون - كأساس لميلاد ونهضة الدولة ، ومنها السعي لمناهضة الغرب فعليا بتوفير بنية إقتصادية عسكرية قوية ومستقلة ومعتمدة علي تفجير الإمكانيات الذاتية ، ومنها مركزية الدور المصري بثقله الحضاري التاريخي ومزايا الجغرافيه في أي محاولة لتوحيد المنطقة العربية

وتجربة محمد علي تبرز - ثانيا - خلا ما بين تقدم عناصر البناء المادي العلمي والتخلف النسبي في عناصر التكوين الثقافي القيمي ، فقد إهتم محمد علي بإرسال المبعوثين لأوربا (٣١٩) مبعوثا ، قاصدا في الأغلب توفير كوادر لازمة لدعم الجيش والدولة ، لكنه لم يهتم بإرسال مبعوثين لدراسة العلوم الإجتماعية الحديثة ، ولاتتجاوز أعداد المبعوثين لدراسة الإدارة والحقوق السياسية ٧٪ (٤٩) ، وحكمت الصيغة ذاتها رؤيته في تطوير التعليم ، فقد أنشأ مدارس عليا للهندسة (١٨١٦) والطب (١٨٢٧) والألسن (١٨٣٦) والمعادن (١٨٣٤) والمحاسبة (١٨٣٧) والفنون والصنائع (١٨٣٩) .. وغيرها من الإتجاه نفسه ، وربما كان وراء ذلك حرصه - كما يقول د . محمد عمارة - علي أن يأخذ عن أوربا <<صنوف التمدن الملائم لمجتمعه الشرقي ، ولا يأخذ عنها الثقافة والقيم والنظريات >> ، (٥٠) أو حتي لا يفتح علي نفسه باب الهجوم من علماء الدين ، لكن ما فعله مثل - في الوقت نفسه - حرصا علي حماية حكمه الفردي ضد نظريات الدستور والديمقراطية وحقوق الإنسان التي كانت تموج بها أوربا في حينها .

وتجربة محمد علي تبرز - ثالثا - خطأ تقليديا يقع فيه أغلب دعاة الإسلام السياسي ، إنهم بإرتباطهم بالضمير الشعبي الحام وبالثقافة الإسلامية المستقرة تاريخيا ينجحون في إستشارة حركات إحتجاج وربما مقاومة شعبية واسعة ، لكنهم يختارون الطريق الخطأ في الأغلب عند الإنتقال من مرحلة الإحتجاج إلي مرحلة التغيير ، هو دور الشيخ عمر مكرم (١٧٥٥ - ١٨٢٢) لعب عمر مكرم دورا

هائلا في تعبئة الجهود ضد الحملة الفرنسية ثم الإنجليزية ولعب دورا أكبر في الثورة الشعبية ضد المماليك ووقف إلى جوار محمد علي في حروب السلطة مع المماليك ومع العثمانيين ، ثم حدثت المفارقة العجيبة : إنقلب عمر مكرم علي محمد علي ، واتهمه بالإستبداد وحاول التحالف مع بقايا المماليك ضده وإنتهت القصة - كما هو مشهور - بنفي عمر مكرم وعزله عن نقابة الأشراف ، إنها قصة تشبه في بعض جواهرها قصة صدام عبد الناصر مع الإخوان بعد إنحيازهم إلى محمد نجيب وبقايا << الإقطاع >> الوفدي.

وتجربة محمد علي تبرز - رابعا - بداية الإزدواج بين الوافد والموروث أو السلفية والتغريب في الفكر العربي الحديث والمعاصر ، وليس الإزدواج كما يتصوره البعض - تبسيطا - نوعا من الإنعكاس << لصراع طبقي بين النزعة الإقطاعية والنزعة الرأسمالية في تاريخنا كله >> (٥١) ، ولا هو حدث - كما يقول سمير أمين - بسبب محاولة محمد علي إقامة إقتصاد عصري << مع الحفاظ علي علاقات نمط الإنتاج الخراجي وعدم اعتماد ه علي البورجوازية لإدخال علاقات إنتاج رأسمالية صحيحة >> ، (٥٢)

تلك تفسيرات طبقية ضيقة لا تفسر شيوع وإمتداد ظاهرة الإزدواج في تكويننا الثقافي ، ثم أنها تقوم علي دعوي إنعكاس ميكانيكي لعلاقات القاع الطبقي في القمة الثقافية ، نعم هناك علاقات تأثر متبادل بين الثقافة والواقع ، لكن الواقع المعني أكثر شمولاً من المدلول الطبقي ، وفي تاريخنا لم تكن النزعة الرأسمالية مناقضة أبدا للنزعة الإقطاعية بل دخلا معا في علاقات تحالف وثيق رغم تناقضات ثانوية هنا أو هناك ، وتلك خاصية لا تنفي تأثير البناء الثقافي القيمي بنوعية الفئات المسيطرة إقتصاديا أو طبقيا ، لكن الإزدواج الثقافي نشأ أيضا موازيا لإزدواج واقعي - غير طبقي - تمثل في إزدواج النظام التعليمي (نظام تعليم أزهرى ديني - نظام تعليم مدني متأثر بالثقافة الأوربية) ثم تضاعف الإزدواج بإزدواج واقعي آخر - غير طبقي أيضا - في النظرة إلى مؤسسات النظام السياسي وحدود شرعيتها الواقعية ونطاق القبول بها فلم تستقر مثلا نظره جامعة إلى مؤسسة البرلمان وحجية التشريع وتبادل السلطة من خلالها ، وظلت الفوارق القيمية ظاهرة بين معني << حاكميه الشعب >> ومعني << حاكميه الله >> وبين معني << الديمقراطية >> ومعني << الشوري >> المقيدة بالشرعية ، ويلحق بإزدواج النظرة إلى مؤسسات السياسة إزدواج واقعي ثالث - غير طبقي - في مؤسسات القانون (محاكم شرعية - محاكم مدنية) ثم أن الإغراق << الواقعي >> في تقليد الغرب وإحتذاؤه فكريا وحضاريا وإجتماعيا إستثار بالمقابل نزعة الدفاع عن التراث وتقليد السلف الصالح ، تلك فقط بعض جوانب الصورة المعقدة ، ولا يجوز مع التركيب الظاهر لحالة الإزدواج إعتبار قضية الأصالة / المعاصرة << محض إشكالية ثقافية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو مائة بالمائة >> (٥٣)

وأظن أن النظر في تفسير ظاهرة الإزدواج يتوقف علي المعني المفهوم لمصطلحات الحضارة أو الثقافة ، تفهم الحضارة أحيانا بأنها << المدنية التي تعني بالجوانب المادية >> وتفهم الثقافة بأنها << الجوانب الفكرية والأخلاقية والفنية >> ، (٥٤) ومثل تلك التبسيطات المدرسية تتجاهل حقيقة التداخل المعقد في التكوين المجتمعي ، وأي ثقافة أو حضارة معني شامل يتضمن تقاليد النظر إلى الكون والوجود والحياة والإنسان والبناء الفكري والقيمي الممتد تاريخيا وعلاقات الإنتاج وطرائق التنظيم السياسي والإقتصادي والإجتماعي ، ولكل حضارة أو ثقافة منطق داخلي لا يفهم بمعزل عن تكوينها التاريخي وحدود التأثير بالحضارات والثقافات الأخرى .

إنه إستطراد لا يخرج بنا عن الموضوع ، فقد تعرضت ثقافتنا وحضارتنا العربية الإسلامية لتجربة صدام مع الآخر الغربي الأستعماري. ثم تعرضت لفقدان التوازن في تجارب تحديثها بين جوانبها المادية والمعنوية ، وكانت النتيجة : شيوع الإزدواج ، ثم كانت محاولات التجاوز أو << التوفيق الفعال >> .

ظلت محاولات التوفيق بين الموروث الإسلامي والوافد الأوربي الغربي تجري في مصر طوال القرن التاسع عشر ، وفي نصفه الثاني بالذات .

وتعددت رموز التوفيق ، وتتابعته إسهامات رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وانطوت جهود التوفيق علي محاولات للبحث عن صيغة الاستقلال << مع إختلاف الدرجات والوسائل مع إختلاف الدرجات والوسائل ، وكان السبب : أن الوافد التغريبي تكرس بدفع مباشر من الإستعمار الأوربي ، وأن السوق والثقافة المحلية تم إحتلالها تدريجيا وصولا إلي الإحتلال العسكري المباشر عام ١٨٨٢ .

انتهت محاولات التطور المستقل بهزيمة تجربة محمد علي إنتهت ملكية الدولة للأرض الزراعية وتم توزيعها إلي أقطاعيات وفتحت السوق المصرية علي مصرعيها للبضائع الأوربية ، وإنتعش نشاط البورجوازيات الأجنبية ثم ساعدت مطامح ضاله لحكام مصر علي المزيد من فرض التغريب ، كان الخديو إسماعيل يحلم بجعل مصر قطعة من أوربا ، وإزدادت علي عهده وطأة الإمتيازات الأجنبية ، وأنشئت للأوربيين محاكم خاصة بدأت << بالمحاكم القنصلية ثم << المحاكم المختلطة >> ، وفي البداية تواجدت تلك المحاكم الوافدة إلي جوار القضاء الموروث ممثلا بالمحاكم الشرعية ، ثم ما لبث النظام القانوني في أغلبه أن أصبح تابعا وتوقف الإستناد إلي الشريعة الإسلامية وتراثها الفقهي ، وأستبدلت به القوانين الغربية (الفرنسية خاصة) بعد ترجمتها إلي العربية ، كانت ظاهرة الوفود القانوني قد بدأت من الأستاذة بقانون العقوبات سنة ١٨٤٠ ، ثم القانون التجاري (١٨٥٠) ، ثم قانون الإجراءات المدنية (١٨٨٠) ، وتكرس القانون الوافد في مصر مع نشأة المحاكم المختلطة سنة (١٨٧٥) ، وإختصت تلك المحاكم في نظر نزاعات الأجانب أو بينهم وبين المصريين ، ثم نقل التشريعات الفرنسية وتعميمها سنة ١٨٨٣ ، (٥٥) وانسحب الموروث << الفقهي والقانوني الإسلامي إلي نطاق الأحوال الشخصية فقط هكذا ، حدث الإزدواج القانوني مع تغليب القانون الوافد علي الموروث ، وفشت الظاهرة نفسها في النظام التعليمي وأستحدثت المدارس المدنية التي تدرس علوم الدنيا في إنفصال عن علوم الدين التي إختص بها الأزهر ، بل وأنشئت مدارس حديثة تنازع الأزهر في نطاقه التعليمي وظهرت مدرسة دار العلوم (١٨٧٥) لتدريس اللغة ومدرسة القضاء الشرعي (١٩٠٧) ، وحظي المتخرجون من مؤسسات التعليم المدني بمعظم الفرص في الوزارات والإدارات والمصالح ، رغمها لم تضحل ظاهرة خريجي الأزهر بتضاؤل فرصهم في التوظيف ، بل زادت معاهد التعليم الديني وتزايد طلبة الأزهر إلي ما يفوق العشرة آلاف سنة ١٨٧٥ ، ولم يعن إنغلاق المؤسسات الحديثه دونهم زوال تأثيرهم المجتمعي ، فقد بقي نفوذهم الفكري ساريا بين الجماهير في المساجد وخارجها ، وبهذا تزايد الانقسام الحادث في المجتمع دون أن يحسم لصالح طرف بعينه (٥٦) ، وزاد الفتق اتساعا ، ويبرز صبحي وحيد في كتابه (أصول المسألة المصرية) خطورة ماحدث قائلا : " كان الحماس للغرب يبلغ في خريجي المدارس الأجنبية والمعاهد الخارجية ، حد فقد الوعي القومي ، ويضطرب فيمن عداهم بين الإرتفاع والهبوط ، ولكنه بشرك هؤلاء وأولئك في التشوق لهذا الغرب والإحتذاء به ، وتقديس ما يصدر عنه تقديس عبده الأصنام أصنامهم " (٥٧)

وكانت الثورة العرابية - سنة ١٨٨١ - آخر محاولات المصريين إستعادة زمام المبادرة ، وعبر خطاب العرابيين الأيديولوجي عن محاوله للتوفيق بين الواقف والموروث مع ترجيح الأصول الإسلامية والوطنية ، جاءت ثورة العرابين بعد تطور التدخل الغربي في مجالات الإدارة والتشريع ، وإنشاء صندوق الدين ، وفرض الرقابة الثنائية الإنجليزية الفرنسية علي مصر عام ١٨٧٦ ، وفرض الشيخ جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده ظلالهما علي أيديولوجية العرابيين وحزبهم الوطني الحر ، يقول عرابي في مذكراته : " كنا نريد الإصلاح وإقامة العدل ، علي قاعدة الحرية والاخاء والمساواه " ، وذلك لا يتم " إلا بإنشاء مجلس النواب " (٥٨) وقيل علي لسان سامي البارودي أحد قادة العرابين ما يفيد نيتهم في إقامة حكم جمهوري بديل للخديوية ، وعبرت ثورة العرابيين عموما : عن رغبة في الإحياء الإسلامي في إطار تجديدي يدمج بين الشوري والممارسة البرلمانية وحق الشعب في اختيار ممثليه والرقابة علي الحكومة (٥٩) .

ومما يكشف عمق نفور المصريين - المتأثرين بالتقاليد الإسلامية - من الأجانب حملة النموذج الغربي ، تلك الواقعة التي أستخدمت حجة لتبرير احتلال إنجلترا لمصر ، انها واقعه المألطي " سيد العجان" الذي قتل مصريا لخلاف بينهما علي أجرة ركوب حمار ، وقع الحادث في شارع " السبع بنات " بالإسكندرية قبل شهر واحد من الإحتلال الإنجليزي في يوليو ١٨٨٢ ، وما كاد المصريون يسمعون بالواقعة علي بساطتها ووجود سوابق لها ، حتي إشتعلت نفوسهم ، وتحركت طبقه من " الدهماء " - كما يقول عبد الرحمن الرافعي - " تطلب الإنتقام لمواطنيهم وتعتدي علي الأوربيين عامة وتهجم علي كل من يلقونه منهم في الطرقات أو الدكاكين ويوسعونهم ضربا ، وكان سلاحهم في هذه المعركة العصي والهراوات و" قد بلغ عدد القتلي الأجانب ٣٨ شخصا وجرح المئات بينهم قنصل اليونان وقنصل إيطاليا وقنصل إنجلترا" ، وأثمرت الواقعة في نزوح جماعي للأجانب عن مصر حتي بلغ عدد العائدين إلي بلادهم (٣٢٠٠٠) مهاجر خلال شهر واحد (٦٠) ، والمشير أن تلك الأحداث جرت تحت حد السيف الأوربي ، فقد كانت أساطيل إنجلترا وفرنسا رابضة في ميناء الإسكندرية منذ " مايو ١٨٨٢ ، وفي الوقت نفسه كانت التهديدات الإنجليزية والفرنسية تتوالي وتطلب إقصاء عرابي من منصب وزير الحربية ونفي زعماء الثورة العرابية.

ثم كان إنكسار الثورة العرابية نهاية مرحلة ، وبدأت مرحلة جديدة ، وتولت إنجلترا ومعتمدها كرومر تغريب الإدارة والتعليم المصري مباشرة لا من خلال الوسطاء أو العملاء ، وتم إدماج الإقتصاد المصري في علاقات تبعية كامله مع الإقتصاد الإنجليزي ، وحفظت لفرنسا حقوق إقتصادييه في قناة السويس ، وكذا في منابر التغريب الفكري والثقافي مثل " الأهرام " و" الهلال " اللتان ناوأتا المقطم جريدة الانجليز سياسيا ، ، وشاركتها في دعوة إحتذاء الغرب في كافة المناحي .

كانت تلك مراحل هجوم الواقف التغريبي ، فماذا حدث بالمقابل ، وأين ذهب الموروث الإسلامي ؟ يلزم للجواب أن نعود إلي الورا قليلًا ، أن نعود إلي رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) ، كان الطهطاوي شيخا أزهريا تعلم علي يد أستاذه حسن العطار ، وأرسله محمد علي إلي باريس كمرشد ديني لأول بعثاته الطلابيه الكبرى .

قرأ الطهطاوي في باريس كل ما وقعت عليه عيناه، وعاش أحداث ثورة ١٨٣٠ التي إنتهت بهزيمة الملكية الأخيرة وتأكيد النظام الجمهوري، وعاد الطهطاوي مبهورا بما رآه، وكتب يقول " أن البلاد الأوربية مشحونه بأنواع المعارف والآداب التي لا ينكر انسان أنها تجلب الأنس وتزين العمران " (٦١)

وبعد لحظة الإنبهار الأولي ، حاول الطهطاوي أن يبلور نظره توفيقية بين الشرع الإسلامي وشرع الغرب ، ومال إلي نوع من المزج بين الحضارتين في نظر إنساني متصل ، وقال في كتابه (مناهج الألباب في مباحج الآداب العصرية) : " أن ما عندهم هو عين ما عندنا " ، ويضيف : " من أمعن النظر في كتب الفقه ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة ، حيث بوبوا المعاملات أبوابا مستوعبة للأحكام التجارية كالشركة والمضاربة والقرض والمخابرة .. وغير ذلك ولا شك أن قوانين المعاملات الأورباوية استنبطت منها ويقول محرضا علي النظر العقلي الوضعي فيما ليس فيه نص ديني شرعي ان غالب ما في دستور فرنساويه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله فلنقرأه لنعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد " (٦٢)

وكان الطهطاوي مهتما بالذات بتنظيم علاقه بين الحاكم والمحكوم ودعا - في وقته المبكر - إلي فكرة فصل السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية " وهذه القوي الثلاث ترجع إلي قوه واحده وهي القوه الملوكيه المشروطه بالقوانين " (٦٣)

هكذا لم يجد الشيخ الطهطاوي حرجا في الأخذ بفكرة الملكية الدستورية علي النمط الغربي ، بل وشفع ذلك بضرورة تصفيه الإقطاع والإستغلال ، وقال أن أوربا التي تقدمت ممالكها " لم تصل إلي ذلك إلا بتصفية الملتزمين وأن أكثر حكام أوربا كانوا ملتزمين ومستغلين لتملك الدوائر البلدية والأراضي الزراعيه " ، ويهاجم إستغلال أرباب الأملاك " لأنهم يحتكرون جميع الأعمال الزراعيه من طائفه الفلاحه ويحتكرون ثمرات جميع الصنائع (.....) ، وهذا ممنوع شرعا " (٦٤)

وواضح من تلك الإقتباسات ، ان الطهطاوي تأثر كثيرا بوجه الغرب المتحرر المتقدم دون وجهه الاستعماري ، وهذا طبيعي ، فقد حارب معركته الكبرى ضد ركاب الجهل والظلام الذي خلقتة قرون الحكم المملوكي والعثماني ، ثم أن مصر كانت تعيش علي أيامه بالقصور النسبي حالة الإستقلال والتحديث التي ولدتها تجربة محمد علي ، ولم تكن اصابع الغرب الاستعماري تتحكم بتوازنات الواقع والثقافة المصرية كما حدث بعده.

ومن جانب آخر كان الطهطاوي حريصا علي غرس مفهوم الدولة الدستورية ، وعلي بيان عدم تعارضه مع الشرع والفقه الإسلامي ، وهو يقول : « أن ما يسمي عندنا بأصول الفقه يشبه عندهم - أي عند الغرب - ما يسمونه الحقوق الطبيعيه أو النواميس الفطرية » ، ورغم دعوته إلي الأخذ بأسباب التمدن نجده يتحفظ علي بعض السمات الحضارية الغربية ، ويقول « أن للأوربيين في العلوم الفلسفية حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب السماوية » ، ويخاطب الأزهرين قائلا : « أن مدار سلوكنا جادة الرشاد ، منوط بعد ولي الامر بهذه العصاةة - أهل الأزهر - التي ينبغي أن تضيف إلي ما يجب عليها من نشر السنه الشريفة ورفع أعلام الشريعة المنيفه : معرفة سائر المعارف البشرية المدنيه » (٦٥)

وإذا كان الطهطاوي قد دعا إلى نوع من الملكية الدستورية التي توفق بين الشرع والتمدن الغربي فإن الأفغاني (١٨٢٨ - ١٨٩٧) الذي وصل إلى مصر بعد أن أُنعت ثمار عمل الطهطاوي ، واصل مع تلميذه الإمام محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) الطريق نفسه ، وأضافا الحرص على برلمان يعكس إرادة الشعب علي نحو ما ظهر من مساندتها للثورة العربية ، لكن إختلاف الظروف ووطأة التغريب المسنود بقوة التدخل الأجنبي ثم الاحتلال ، وكلها دفعت الأفغاني وعبده إلى إنحياز أوضح للأصولية الإسلامية .

وينتقد الأفغاني بشدة تقليد كل ما هو غربي ، ويقول « أن الظهور في مظهر القوي لدفع الكوارث إنما يلزم التمسك ببعض الأصول التي كان عليها آباء الشرقيين (٦٦) » ، ويقول « لقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كل أمة المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ لتطرق الأعداء إليها ، وطلائع لجيوش الغالبيين وأرباب الغارات يمهدون لهم السبيل ويفتحون الأبواب ثم يشبتون أقدامهم » ، ويضيف « أنه لاملجيء للشرقي في بدايته أن يقف موقف الأوربي في نهايته بل ليس له أن يطلب ذلك ، وفيما مضي أصدق شاهد علي أن من طلبه فقد أوفي - أعجز وأذل - نفسه وأمته (٦٧) » .

وواصل الإمام محمد عبده طريق الطهطاوي في الربط بين بعض الأفكار الغربية والأفكار الإسلامية وأقام علاقات توافق بين فكرة المصلحة في الإسلام وفكرة المنفعة ، وبين فكرة الشوري وفكرة الديمقراطية ، وبين فكرة الإجماع وفكرة القبول أو الرضاء في الفكر السياسي الغربي >> ، وهاجم بشدة فكرة السلطتين الدينية والزمنية ، وينفي عن الإسلام فكرة السلطة الدينية بقوله >> ضالون من يرون الإسلام بأنه يحتم قرن السلطتين في شخص واحد وليس في الإسلام سلطة دينية سوي سلطة الموعظة الحسنة ، والدعوة إلى الخير والتنفير عن الشر ، وهي سلطة خولها الله لأدني المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم >> ، ويضيف الإمام >> أنه ليس للقاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام أدني سلطة في العقائد أو تقرير الأحكام ، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء ، فهي سلطة دينية ، ذلك أن أصلا من أصول الإسلام - وما أجله من أصل - قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها >> (٦٩)

وكان الإمام محمد عبده يصف نفسه بأنه >> روح الدعوة >> التي أطلقها أستاذة الأفغاني ، وكان الأفغاني جذوه مشتعله لا تخمد ، وقد شارك عبده بحض من الأفغاني في حزب العرابيين الوطني ، وحكم عليه بالنفي ثلاث سنوات إمتدت إلى ست في بيروت ، ثم شارك في جمعية العروة الوثقى السرية نائبا لرئيسها الأفغاني ، وشارك في تنظيم فروعها ودخل مصر سرا سنة ١٨٨٤ أثناء اشتداد ثورة المهدي في السودان ، وفي تلك الأثناء كان محمد عبده شديد التأثير بدعوة الجامعة الإسلامية التي قادها الأفغاني ، كان الأفغاني يناضل لتجميع عالم الإسلام ضد الغزو الإستعماري الأوربي ، وكان الأفغاني - رغم أصوله غير العربية - يقود تيارا جل رموزه من العرب كمحمد عبده وعبد الحميد بن باريس وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهم ، وكان حريصا علي إيضاح أن مطلب الجماعة الإسلامية لا يرقى إلى الوحدة السياسية التامة بين الأمم الإسلامية المختلفة ، وكان يميز بين شعار >> الجامعة >> و>> الخصوصية القومية للعرب >> التي تتطلب وحدة سياسية كاملة ، وكان الأفغاني يحلم بأن يتعرب الترك ويصبحوا جزءا من الأمة العربية ، وكتب يقول : >> لقد أهمل الأتراك أمرا عظيما ، وهو إنجاز اللسان العربي لسانا للدولة ، والسعي لتعريب الأتراك ، وإنما فعلوا العكس وفكروا بتتريك العرب ، وما أسفها من

سياسة وأسقى من رأيي >> ، ويوضح بن باديس الجزائري دعوة الأفغاني أكثر بقوله : >> إذا قلنا العرب فإننا نعني هذه الأمة الممتدة من المحيط الهندي شرقا إلى المحيط الأطلنطي غربا (...) وهذه الأمة تربط بينها - زيادة علي رابطة اللغة - رابطة الجنس ورابطة التاريخ ورابطة الألم ورابطة الأمل (...) وبين الشعوب العربية المستقلة تمكن الوحدة السياسية بل وتجب >> (٧)

ويلفت النظر أن كلمات بن باديس (١٨٨٧ - ١٩٤٠) تكاد تتطابق مع كلمات جمال عبد الناصر في الميثاق (باب الوحدة العربية) فلنضع الفقرة السابقة بين قوسين ، ونواصل : هكذا إكتملت لتيار التجديد الإسلامي صيغة >> التوفيق الفعال >> بين الموروث والوافد ، إنه يقرن حاكمية الله بحاكمية الشعب والدستور ، ويدعو إلى التمييز رافضا دعوي السلطة الدينية بالجملة . ومؤكد مدنية السلطة ، ويطمح إلى مشروع حضاري إسلامي تكون الأمة العربية الموحد قاعدته وقيادته ويصوغ تضامنا مشتركا بين أهم مستقلة في الدائرة الإسلامية .

وفي النصف الأول من قرننا ، كاد تيار التوفيق ينسحب من الساحة ، واتسعت قاعدة الإزدواج بين الوافد والموروث في المجتمع والنخب .

٣/٢

كان ظل الإمام محمد عبده ممدودا إلى بداية القرن العشرين ، فقد عاد الإمام إلى مصر من منفاه سنة ١٨٩٩ ، عاد بعد أن توسط له تلميذه سعد زغلول لدى اللورد كرومر ، عاد وقد طلق السياسة وكفر بفعل >> ساس ويسوس >> ، عاد مهادنا للإنجليز جالبا عليه غضب أستاذه الأفغاني ، وتفرغ للعمل بالقضاء وتفسير القرآن والمحاكم الشرعية ، ثم عين في منصب مفتي الديار المصرية وعضوا بمجلس شوري القوانين ..

إنسحب الإمام من السياسة ، لكن تلاميذه احتلوا المسرح كله ، كان الإمام يضع نفسه في موقع المخالف والوسط >> بين طلاب علوم الدين ومن علي شاكلتهم وطلاب فنون العصر ومن هم في ناحيتهم >> (٧١) ، ووفر له موقعه الوسيط فضلا عن عقلانيته البراجماتية الذرائعية - قدرة تأثير إتسع

نطاقها في إضطراد ، وخرجت من عبادة الإمام فئتان : فئة انحازت << للموروث >> الإسلامي مثلها رشيد رضا وصولا إلي جماعة الإخوان بقيادة حسن البنا ، وفئة أخرى انحازت << للوافد الليبرالي >> مثلها لطفي السيد ومحمد حسين هيكل وصولا إلي حزب الوفد بقيادة سعد زغلول ومن خلفه ، ثم كانت الحلقات الماركسية إمتدادا لتيار الوافد ، وبين الفئتين وقف تيار ثالث << وطني تجديدي >> كان يمثل أكثر نزعة الأفغاني الثورية ، وأقصد بتلك الفئة الثالثة : الحزب الوطني بقيادة مصطفى كامل ومحمد فريد وصولا إلي حركات صغيرة لعبت أدوارا حيوية منها حركة << مصر الفتاة >> بقيادة أحمد حسين وحركة الحزب الوطني الجديد بقيادة فتحي رضوان .

كانت بواعث الإنقسام كثيرة، منها ما هو ممتد من القرن الماضي سواء ما تعلق منها بإزدواج النظام القانوني مع غلبة وإستقرار التشريع الوافد ، أو ما تعلق منها بإزدواج النظام التعليمي مع إتساع قاعدة المتخرجين من مؤسسات التعليم المدني وتباعد الشقة بينهم وبين وعي الدين والفقه واللغة ، وأضيفت إليها حدة في التناقضات الطبقية التي إتسع نطاقها مع هيمنة طبقة كبار ملاك الأراضي أو <<أصحاب المصالح الحقيقية>> كما كان يطلق عليهم أحمد لطفي السيد ، ثم أضافت حركة التصنيع التي قادها طلعت حرب بعد ثورة ١٩١٩ مددا جديدا إلي قوة الطبقة العاملة النامية ، وتبلورت خريطة طبقية ضمت في جانب تحالف (الإقطاعيين) و (الرأسماليين) في حين إتسعت قاعدة يؤس الفلاحين (شبه الأفيان) والطبقة العاملة في جانب آخر ، ثم كانت تلاوين ودرجات الموقف من المحتل الإنجليزي بالمفاوضة أو بطلب الجلاء التام عنصرا لصيقا أضاف إلي إزدواجية الثقافة عموما والفكر السياسي بالذات.

من جهة أخرى ، كانت التطورات الدولية والإقليمية تلقي بظلالها ، فقد أسفرت الحرب العالمية الأولى عن هزيمة تركيا ، وما هي إلا سنوات قلائل حتي كتبت النهاية لخلافة العثمانيين رسميا مع اشتعال ثورة أتاتورك العلمانية ، وتلك نتيجة كان لها أعمق الأثر لا في ذبول دعوة الجامعة الإسلامية بل في تجدد الدعوة إليها كإستجابة للتحدي ، ثم كانت الحرب العالمية الثانية التي إنتهت بظهور المعسكر الإشتراكي ، وتلك نتيجة كان لها أثرها المباشر في طرح المسألة الإقتصادية الإجتماعية بقوة علي الفكر والعمل السياسي المصري ، ثم في تشجيع ظهور الحلقات الماركسية في الأربعينات كإمتداد بنا هض تيار الليبرالية المسيطر في الإقتصاد ويتفق معه عموما في إحتذاء الميراث الغربي الوافد ، ثم كان تطور الخطر الصهيوني في فلسطين ، خاصة بعد هجرات اليهود الكثيفة الهاربة من محارق النازي ، وتلك نتيجة كان لها أثرها في الكشف عن الوعي المظمور في مصر بحقيقة الإنتماء إلي القومية العربية .

هكذا ، إتسعت قاعدة الإزدواج بين الوافد والموروث ، وإندرجت علي جدول أعمال التيارين مسائل جديدة ، منها ما هو ممتد من القرن السابق كقضايا الدستور والمسألة الوطنية ، ومنها ما أضيف كالمسألة الإجتماعية - الطبقية والمسألة القومية العربية ، فضلا عن مسألة الجامعة الإسلامية التي ظلت فوق المسرح بقوة مضافة .

بقي إزدواجان هيكليان أضيفا إلي الإزدواج التكويني الأصلي بين الوافد والموروث ، أولهما : إزدواج في مزاج النخبة بين سياسة البرلمان وسياسة العنف ، فقد نمت عشرون جماعة عنف سرية علي هامش حزب مصطفى كامل ومحمد فريد (٧٢) واتصلت الظاهرة في جماعات لعبت دورا ملحوظا في ثورة ١٩١٩ ، ثم في جماعات قامت بإغتيال السردار الإنجليزي في العشرينات أعقبتها جماعات أخرى إغتالت الوفد أمين عثمان صاحب مقولة الزواج الكاثوليكي بين مصر وبريطانيا ، كانت تلك ظواهر متفرقة خارج التكوين النظامي المجسد للعنف وهو الجيش ، لكن الظاهرة وجدت دعما متزايد في صفوف الجيش ، خاصة بعد أن فتحت أبواب الإلتحاق بالكلية الحربية لأبناء الطبقات الوسطى والدنيا في أعقاب معاهدة ١٩٣٦ ، أما الإزدواج الآخر : فقد مثلته ظاهرة << الإنقطاع الجيلي >> في صفوف السياسة المصرية ، وقد نشأ ذلك الإزدواج الجيلي متأثرا بهزيمة الجيل الأسبق التي جسدتها معاهدة ١٩٣٦ ، كان الجيل الأسبق قد بدأ دوره مع نشأة الظاهرة الحزبية الحديثة عام ١٩٠٧ بتكوين حزب الأمة ، ثم وصل إلي ذروة الدور مع ثورة ١٩١٩ ، بعدها ترهل تكوينه وسيطرت علي مقاليدته تحالفات الإقطاع والرأسمالية الناشئة ومال إلي طريق التفاوض / المساومة مع المحتلين ، وحدث أن ترافق ذبول الجيل الأسبق مع تخلق معادلات دولية داخلية جديدة بعد الحرب الثانية ، وهكذا سارعت أجيال جديدة إلي إلتقاط الراية ونشأت حركات << مصر الفتاة >> و << الحزب الوطني الجديد - فتحي رضوان >> في مقابل الحزب الوطني (حافظ رمضان) ، ونشأت الحركات الماركسية في الأربعينات متقطعة الصلة بحركة << الحزب الشيوعي المصري الأول >> في العشرينات ، ونشأت حركة الطليعة الوفدية منسلخة عن إتجاهات وفد سعد زغلول ومصطفى النحاس وفؤاد سراج الدين ، وتحولت حركة الإخوان المسلمين إلي عالم السياسة سنة ١٩٣٨ (٧٣) بعد عشر سنوات قضتها في العمل التربوي ، ثم أنشأت تنظيمها السري في الأربعينات ، وعلي نحو ما بدت حركة الضباط الأحرار بقيادة عبد الناصر أشبه ما تكون بمجلس أركان حرب لقوي الأجيال الجديدة في السياسة المصرية كلها .

تلك كلها كانت مؤثرات غدت إزدواج الوافد / الموروث من جهة ثم عقدت تلاونة التي أضيفت لها مضامين وحساسيات جديدة من جهة أخرى ثالثة ، أما كيف حدث ذلك ؟ ، فلا بد من العوده إلي البداية ، أقصد بداية قرننا الذي يوشك الآن علي الرحيل .

فلنراجع معا خريطة الإزدواج الثقافي ، وبينهما خط التوفيق الفعال :

قلنا أن رشيد رضا حمل راية الموروث، كان رضا لبنانيا هاجر إلي مصر لولعه بخطط الجامعة الإسلامية ومجلة << العروة الوثقى >> وفي القاهرة إلتقي رشيد بالإمام محمد عبده ، وبدأ رشيد رضا إصدار مجلته << المنار >> سنة ١٨٩٨ ، وكانت في بدايتها مجلة سياسية تهاجم الإحتلال الإنجليزي بعنف ، ثم حولها رشيد إلي مجلة ثقافية اصلاحية تنأي عن السياسة عملا بنصيحة استاذة محمد عبده ، وبالفعل لم

تعرض (المنار) بكلمة للأحتلال منذ عام ١٩٨٩ حتي إستقلال مصر الإسمي عام ١٩٢٢ ، وصرف رشيد رضا همه للتجديد الديني ، ودافع عن حرية العقائد الدينية لأهل الكتاب ، وناصر دعوات قاسم أمين إلي تحرير المرأة ، وأعلي من شأن المصلحة العامة للأمة في الإجتهد الفقهي ، ورغم إبتعاد (المنار) عن السياسة ، إلا أنها نجحت في بناء قاعده قوية من مؤيدي الفكر الديني خرج دائرة التعليم الأزهري، وفي الشطر الأخير من حياته (توفي عام ١٩٣٥) مالت أراء رشيد رضا إلي التصلب ، وشفع تركيزه علي الدين بالتصلب في السياسة ، وهاجم الإنجليز بعنف، وانقلب عليه رفاقه القدامي من تلاميذ الإمام الليبراليين ، وطالب محمد حسين هيكل « بقتل صاحب المنار صحفيا وأديبا »!، ورد عليهم رشيد بأنهم « حزب الملاحده » ، يعني حزب الأمه الذي تحول إلي حزب الأحرار الدستوريين ، وشارك بنشاط في الهجوم علي كتاب طه حسين (في الشعر الجاهلي) . وقاد الحمله ضد كتاب الشيخ علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) الذي طالب بنتحية الشرع الإسلامي عن حياه المسلمين السياسيه ، وكان رشيد رضا من أنصار فكرة الجامعة الإسلاميه لكنه طمح إلي دور متميز للعرب في إطارها ، وشارك في تأسيس حزب اللامركزية الإدارية العثمانيه بالقاهرة سنه ١٩١٢ ، وقد رعي الحزب المذكور المؤتمر العربي الأول الذي عقد بباريس سنه ١٩١٣ ، وتبلورت في مؤتمر باريس حالة الإنحياز القومي للعروبة في اطار خلاقه ذات تاجين عربي وتركي ، وجاء في وثائق المؤتمر : « أن العرب أمة متميزه قوميا (...) وأن العثمانيه رابطة سياسيه وليست دينيه (...) وأن هدفنا هو ايجاد مجموع عثماني قوي يرتقي فيه العرب بدون حائل يقف في طريقهم (٧٤).

ومن معطف رشيد رضا ، خرجت حركة حسن البنا ، وإن تخلقت عن توفيقيه رضا النسبيه ، كان رضا يربط بين التدين والسلطه والتفاعل مع السياسات الوطنيه ، وأضاف حسن البنا شمولية الاسلام والترابط الوثيق بين العقيدته والشريعه والسياسة وبين الفكر والتنظيم الحركي (٧٥)، نشأت حركة الإخوان - كما هو معروف - سنه ١٩٢٨ ، وسبقتهإ إلي الوجود جماعة سلفية تربويه إسمها (الشبان المسلمون) سنه ١٩٢٧ ، ولتلك التواريخ مغزاها ، فقد أعقبت نهاية الخلاقه العثمانيه بعلمانيه أتاتورك سنه ١٩٢٤ ، ثم انها اعقبت نوعا من السيطره العلمانيه الوافده علي مقاليد الامور في مصر بعد ثوره ١٩١٩ وصعود حزب الوفد ، ونهضت حركة الإخوان بسرعه بعد مساندتها لثورة ١٩٣٦ الفلسطينيه ، ثم شهدت الأربعينات تضخما هائلا للحركة وصل بعدد منتسبيها إلي ما يقرب النصف مليون .

وفكريا ، فقد عجز تيار الإخوان عن بلورة موقف متسق في جملة القضايا المطروحة ، وربما كان ذلك مقصودا للحفاظ علي عضوية التنظيم الواسعة التي قد تفرقها إختلافات السياسه ، لكن موقف الإخوان ضد العلمانيه الوافده كان قاطعا، فقد رفضوا العلمانيه ،ورفضوا - كما يقول د. محمد عماره - التمييز - ولا نقول الفصل - بين الدين والدولة ، وكانوا أقرب إلي دعاة الدولة الدينيه.السلطه .الدينيه، وجردوا

الأمة من حقوقها في السلطات السياسية والتشريعية ، وتحدثوا عن « قانون الهي جاهز » وعن نوع من الحكم بالحق الالهي (٧٦) ، ورفض حسن البنا مبدأ تعدد الأحزاب وتحدث فقط عن معارضة سياسيه في ظل النظام الإسلامي لا يكون هدفها الوصول إلي السلطة إلا في حالة خروج الحاكم عن الشريعة (٧٧) وهاجم البنا المبدأ القومي مرارا ، نجده يقول سنة ١٩٣٤ مثلا « أن القومية مبدأ خطير لا ينتج إلا الشرور والآثام والتنافس والتزاحم ، إلا أنه تحول في الأربعينات إلي إدراك أوضح لمكانة العرب القيادية في الإسلام » ، وكتب يقول « أن العروبة والجامعة العربية لها في دعوتنا مكانها البارز وحظها الوافر ، فالعرب هم أمة الإسلام الأولي وشعبه المجيد ، ويحق ما قاله الرسول « صلي الله عليه وسلم » : « إذا ذل العرب ذل الإسلام ، ولن ينهض الإسلام بغير إجماع كلمه الشعوب العربيه ونهضتها » ، وتلك لغة مختلفة عن حديث البنا في الثلاثينات عن « قوميه الإسلام » ، يقول « إن الفرد إذا أخذ القرآن بيمينه والسنة المطهره علي يساره ووضع سيرة السلف امام عينيه ، لرأيت من كل ذلك أن للإسلام قوميه جامعة ووحدة ورابطة حول العقيدة والمبدأ (٧٨) » .

وإجمالا ، فقد مثل الإخوان تيار التمسك بالموروث ورفضوا الوافد ، رفضوا العلمانيه ورفضوا تعدد الأحزاب ومدنيه السلطة ، وتأرجحت مواقفهم بين الجامعة العربية والجامعة الإسلامية ، وظل موقفهم غائما من قضايا الإقتصاد ، وظل شعار البنا « أن الملكية الخاصة مصونه وحق لمن عمل صالحا » وهي دعوة إلي نوع من « الرأسمالية المأسلمه » .. إن جاز التعبير ، وإن خالفت تلك الدعوه بعض إجتهدات كانت علي الهامش الإخواني وقتها ، ولعل أظهورها كتابات سيد قطب وخالد محمد خالد التي دعت إلي نوع من الإشتراكية الإسلامية .

وعلي الضفة الأخرى من النهر ، كان التيار الليبرالي الوافد يسيطر علي المسرح ، بدأت المسيره بحزب الأمة ثم وصلت إلي الذروة مع حزب الوفد .

كان حزب الأمة حزبا للصفوة ، صفوة الإقتصاد ممثلة في الأعيان ، وكبار ملاك الأرض ، وصفوة المثقفين الليبراليين ممثلة في : « أحمد لطفي السيد ، وأحمد فتحي زغلول ، وقاسم أمين ، وطه حسين ، ومحمد حسين هيكل ، وسلامه موسى (الإشتراكي الفايي) الذي كان يكتب في جريدة الحزب » ، وإن لم ينضم إليهم ، وقد وصف رجال حزب الأمة بأنهم « جيروند » السياسة المصرية .. أي جناحها المتهاون المعتدل ، وإنعكست روح الاعتدال علي برنامج الحزب ، كان الحزب يؤمن - من حيث المبدأ - بأهمية الاستقلال والدستور إلا أنه كان يؤجل المطالبة بهما ، وفي الوقت نفسه هاجمت « الجريدة » - لسان حزب الأمة - خط الجامعة الإسلامية بشدة ، وصلت جرائتها السياسي والديني أن قالت : « أن المسلمين لم يتفقوا إتفاقا سياسيا بعد عهد عمر ، بل ولم يتفقوا إتفاقا دينيا بعد عهد علي » (٧٩) ، ولم يكن

المقصود تقرير حقيقة تاريخيه معروفة بل مصادره فكرة الإنطلاق من الإسلام في السياسة المصرية ، وطرح فيلسوف الحزب أحمد لطفي السيد فكرة « الجامعة الوطنية المصرية في مقابل فكرة الجامعة الإسلامية » أو الجامعة العربية ، وخرج بعضهم كطه حسين بمصر من ثقافتها العربية ونسبها إلي ثقافة البحر الأبيض المتوسط .

وحين بدأ حزب الوفد يتكون في غمار ثورة ١١٩٩ ، كان غالبية مؤسسيه من حزب الأمة ، وقد إستمر حزب الوفد حتي ثورة ١٩٥٢ بلا برنامج سياسي محدد ومعلن ، وإعتمدت اتجاهاته علي تغير مستويات الصلايه النضاليه لقادته وعلي تغير موازين علاقاته مع القصر والمندوب السامي الإنجليزي ، وحافظ الوفد لسنوات علي تكوينه كتجمع وطني عام ذو نزعه ليبراليه وعلمانيه مع تحاشي المواقف المتطرفة قدر الإمكان ضد الدين أو إتجاهات الإسلام السياسي ، ومع عقد معاهدة ١٩٣٦ تزايد نفوذ كبار ملاك الأراضي في قيادة الوفد ، فقد إنضم للوفد في نفس السنه - ١٩٣٦ - فؤاد سراج الدين ومحمد المغازي عبد زيه وبشري حنا ومحمد الحفني الطرزي وأحمد مصطفى عمرو وفهمي ونصا وكمال علما وسيد بهنسي ومحمد محمود خليل (٨٠) ، وقد لعب أكثر هؤلاء دورا قياديا في تضبيب صورة الوفد كتجمع وطني يعبر عن مصالح وسياسات ثقافيه مختلطة .

وجاءت الحلقات الماركسيه الأربعينيه لتمثل إتصالا لتيار الوافد في حركة الأجيال الجديده ، كان الماركسيون الجدد يعارضون قياده الوفد « الإقطاعيه » ، إلا أنهم شاركوا المشروع الوفدي في الفصل بين الدين والدولة (الدين لله والوطن للجميع) ، وفي دعم فكرة الجامعة الوطنية المصرية ، وخفوت الإهتمام بفكرة الجامعة أو الوحدة العربيه ، ورفض فكرة الجامعة الإسلاميه طبعاً .

تبقي ملاحظة مهمه ، وهي أن تيار الليبراليه الوافد لم يظل علي اتساقه إلي النهايه ، ففي حين ظل لطفي السيد ومریت غالي وسلامه موسي يقدمون خطابا ليبراليا يحتذي النموذج الغربي ، تحول آخرون مثل- محمد حسين هيكل وطه حسين - إلي الكتابات الإسلاميه وإلي نوع من المواءمة بين الليبرالية والأصوليه الإسلاميه (٨١) .

وبين تياري الوافد والموروث ظل التيار الثالث التوفيقي يجاهد من أجل البقاء ، إستند التيار التوفيقي إلي إجتهاادات الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده (في طوره الأول) ، ثم حاول تطويرها في ضوء مستجدات القرن العشرين .

وقد أطلقنا وصف « التوفيق الفعال » علي إنجازات رواد القرن التاسع عشر ، وهو ما يصدق بالذات علي توفيقي النصف الأول من قرننا ، فلم تعد توفيقيتهم موقفا وسطا أو متذبذبا ، بل وجهت اليهم دائما تهمة التطرف ومن الجميع .

كان حزب مصطفى كامل ومحمد فريد نقطة البدايه ، ولم يكن صدفة أن الثائر الأفغاني هو الذي

دفع نفر من بنيه لتأسيس الحزب ، بدأ الحزب كتيار عام بلا تنظيم مع شعارات مصطفى كامل الملتزمة التي انطلقت عام ١٨٩٥ تطالب بالجلء التام ، وتحول الحزب إلى تنظيم أواخر سنة ١٩٠٧ ، وكان الحزب عند إنشائه حزب الأغلبية الشعبية الجارفة ، وتميز بديمقراطيته الداخلية والمتانة النسبية لبنائه التنظيمي وشمول حركته مجالات التعليم الأهلي والعناية بإنشاء النقابات العمالية ، وجمع بين ممارسه التحريض الشعبي السلمي وممارسه العنف السياسي ، وكانت النتيجة : « أن الإحتلال أغلق صحفه ووضع قياداته في السجون أو في المنافي و كان الحزب الوطني يرفع شعار مصر للمصريين بمعنى أنها ليست للأوروبيين ورأي انه لا تعارض بين الإلتزام الوطني والإلتزام الإسلامي ، وكان الحزب يتمسك بدعوه الجامعة الإسلامية كشعار يستثير التحدي للهجمة الإستعمارية الصليبية ، واهتم الحزب خصوصا علي عهد محمد فريد بقضية الاشتراكية ، وربط بين حركة المثقفين الوطنيين وحركة الطبقة العاملة الناشئة (٨٢)

وإهتمام الحزب الوطني بقضية الاشتراكية يبدو تطورا لأراء الطهطاوي الاولى عن رفض الشرع للإستغلال ، ثم أراء الأفغاني المتقدمه عن إلتحام الإسلام بالاشتراكية .

وجاءت حركة « مصر الفتاه » كإمتداد لحركة الحزب الوطني بين أجيال السياسه المصرية الجديده نشأت « مصر الفتاه » أواسط الثلاثينات ، واتخذت لنفسها أسماء متعدده منها الحزب الوطني الإسلامي والحزب الاشتراكي ، غير أنها إحتفظت بالملامح المميزه لحزب مصطفى كامل ومحمد فريد ، وأضاف زعيمها أحمد حسين تأكيدا علي فكرة الوحدة العربيه « ولايات عربيه متحده » ، ثم أنها جعلت من الدين الإسلامي أساسا للإشتراكية ورفعت شعار « الإسلام يحرم الربا فهو يحرم الرأسماليه » ، باعتبار أن فوائد البنوك هي قوام النظام الرأسمالي ، وأنه بتحريم الفوائد يلتقي الإسلام مع الإشتراكية ضد النظام الرأسمالي (٨٣) ، وحين خرج فتحي رضوان من حركة مصر الفتاه قبيل نهاية الحرب الثانيه ، فلم يكن ذلك بعكس تصادما في التفكير بل في أساليب العمل ، والدليل : أن فتحي رضوان ورفاقه قادوا حركة تجديد في الحزب الوطني - عامي ١٩٤٤ و ١٩٤٥ - رفعت الشعارات ذاتها تقريبا .



تلك هي موارد الناصريه من محمد علي إلي فتحي رضوان : طليعه عسكريه متفاعله مع التيارات الشعبيه خاصه أجيالها الجديده ، عدا حازم للإستعمار ، جهاز دولة قوي يشكل عمادا للنهضة المستقله سلطه مدنيه تستند إلي حاكمية الشعب ، وتبرأ من الكهانه أو الحكم بالحق الالهي ، وإستقلال سياسي تام ، وإستقلال إقتصادي بإشتراكية لا تنافي الإسلام ، وحده عربيه جامعة ثم تضامن فعال في الدائرة الإسلامية.

كان جمال عبد الناصر إختصارا في شخص لصيغة « التوفيق الفعال » ، بدأ من إمتداداتها الناميه في حركة الأجيال الجديده عشيه ثورة ١٩٥٢ واستوعب بعمق اجتهادات وممارسات الطهطاوي والأفغاني

ومحمد عبده (في طوره الثوري) ومصطفى كامل ومحمد فريد ووعي الدروس والنواقص ، ومزج الحصيله في بناء تطور بالتفاعل الصدامي مع الآخر الغربي الوافد بالتفاعل الحميم مع الواقع مستظهرا أنبل ما في الموروث ، وتكونت من ذلك كله أيديولوجيا الناصريه ، يقول عبد الناصر « لا يوجد أي تناقض حقيقي بين الإلتزام الوطني والإلتزام الديني ، وأن الإرتباط بين الدين والوطنية وثيق ومتين فهما في الحقيقة نداء إلى الحرية ، أحدهما من نور الله والثاني إنعكاس هذا النور علي سائر البشر » .

وتوفيقية عبد الناصر - كتوفيقيه سابقيه علي الطريق - ليست موقفا وسطا أو متذبذبا ، إنها دعامة الإستقلال ، الإستقلال أولا والإستقلال أخيرا ، إستقلال الوطن والإقتصاد والثقافة ، والإستقلال شيء آخر غير الإنغلاق وركود التطور أو حجب الإستفاده من تقدم الآخرين بما لا يجب ثوابت الذات الحضاريه .

وصراع الناصريه مع الوافد الليبرالي ، الماركسي ومثليه معروف ومشهور اما صراعها مع ممثلي الموروث الجامد باسم الإسلام ، فيستحق وقفة تأمل .

(٣) الثورة والشرعية

وقصة صدام الناصرية مع الإخوان طويلة ، ولا يتسع المجال لرواية تفاصيلها ، وإنما نقف عند أبرز ملامحها ومغازيها. ١/٣

ويلزم أن نرفع عما جري صفتين : أولهما : أن يكون صداما دينيا ، ثانيهما : أن يكون صداما مدفوعا إليه أو تم لحساب جهات أجنبيه ، وأغلب كتابات الإخوان تدور حول التفسيرين ، ووصل الحال بكاتبه إخوانيه هي السيد هزنب الغزالي أن تقول في مذكرتها : « أن المخابرات الأمريكية والمخابرات الروسية والصهيونية العالميه قدمت تقارير مشفوعة بتعليمات لعبد الناصر بالقضاء علي الحركة الإسلامية (٨٤) » !

وتفسير تأمري كهذا لا يصمد لنقاش ، بل من العبث أن يناقشه أحد ، إنه يجور علي بديهية هي إستقلاليه عبد الناصر وعداؤه الصارم للغرب بكافة تلاوينه وأطيافه ، كذلك لا يجوز التفسير الديني ، لأنه ليس للإخوان ولا لغيرهم حق إدعاء سلطة دينيه ليست في الإسلام ، ثم أن عبد الناصر لم يكن

غربيا عن الإسلام ، بل كان وارثا ومجددا لصيغة التوفيق الفعال بين الإسلام والعقل الثوري المنفتح علي العصر .

لم يبق غير التفسير الواقعي جدا ، وهو أن ما جري كان صداما بين تنظيمين وصيغتين ، وأن ما حدث من تجاوزات مدان من الجميع ، وأولهم الناصريون ، لكنه لا يجب أن يعمينا عن رؤيه ما هو جوهر في القصة كلها .

كان الإخوان يمثلون موروثا يتحدى الواقع ويصارعه ، كانوا حالة دفاع عن ثقافة وحضارة مهددة كانوا يعرفون ما لا يريدون ، أما ما يريدونه فلم يكن معلوما بالدقه ولا بالإجمال المفيد ، أما عبد الناصر فكان يعرف طريقه ، لا أعني أنه كانت لديه أيديولوجيات متكاملة منذ البدايه ، بل كان الواقع دليله ووراثة ميراث التوفيق الفعال في التاريخ المصري الحديث والمعاصر بالذات .

ودعونا نعيد تأمل ما جري :

نشأت بدايات حركة الضباط الأحرار - كما هو معروف - سنة ١٩٣٨ ، وقتها كان عبد الناصر يعمل في « منقباد » ، ويقول لزملائه من الضباط الوطنيين : « إن الإنجليز أصل بلا ثناكله » . والتاريخ له مغزاه ، ففي العام نفسه تحولت حركة الإخوان إلي العمل السياسي ، وأعلنت حركة مصر الفتاه عن تحولها إلي حزب ، ثم كانت معاهدة ١٩٣٦ تؤولي أكلها ، فقد تفسخت المؤسسه السياسيه القديمه بكل أحزابها ، وقنع زعماءها بدور الشريك الأصغر لقصر الملك ودار المندوب السامي ، وقررت سلطات الاحتلال فتح أبواب الكلية الحربية لفئات كانت محرومة ، وكان الهدف تقوية الجيش المصري لتوريطه في الصدام مع جيوش النازي الزاحفة من شمال إفريقيا ، ويذكر اليوناني « فاتيكيوتيس » في كتابه (الجيش المصري في السياسيه) : « أن الأحد عشر ضابطا الذين ضمتهم الهيئة التأسيسيه لجماعة الضباط الأحرار في أواخر ١٩٤٩ دخل منهم الكلية الحربية سنة ١٩٣٦ ثمانية والباقيون دخلوا بعدها ، وأن خمسة منهم ولدوا سنة ١٩١٨ وإثنان سنة ١٩١٧ والباقيون أقل سنا ، وكانت غالبيتهم من أصول شعبيه ، كما أن صلتهم بالريف لا تبعد عن جيل الآباء أو الأجداد (٨٥) » .

كانت حركة الضباط الأحرار نوعا من الإستطراد في ظروف جديده لتقليد راسخ في حركة الوطنيه المصريه ، فقد نشأ الجيش الحديث مع تجربه محمد علي الإستقلاليه ، وتحرك الجيش المصري وراء عرابي ، وفي ثورة ١٩١٩ تحركت جمعيات سريه مسانده في أوساط الجيش كما يقول اللواء محمد نجيب في مذكراته ، وبعد الحرب العالميه الثانيه نما النشاط الوطني في صفوف الجيش المصري بإطراد ، فقد إلتفت مجموعه من الضباط الشبان (بينهم عبد اللطيف بغدادي - حسن إبراهيم - عبد المنعم عبد الرؤوف) حول عزيز المصري ، وكان عزيز المصري معروفا بشده عدائه للإنجليز وتعاونيه مع حركة رشيد عالي الكيلاني في العراق ، وكان جمال عبد الناصر يعتبر عزيز المصري بمثابة الأب الروحي ، وإن لم ينضم لجماعته ، وإقترب عبد الناصر من تنظيم سري آخر في الجيش تابع لجماعه الإخوان المسلمين ، ثم إنشق عن التنظيم الإخواني سنة ١٩٤٧ ، بعد مناهضة الإخوان لإنتفاضة العمال والطلبه سنة ١٩٤٦ ، وخرج معه آخرون بينهم كمال الدين حسين وخالد محي الدين ، وإلي جوار هذين التنظيمين كان هناك تنظيم عسكري ثالث لحركة « حدتو » الماركسيه تشكل سنة ١٩٤٥ ، ثم إنشق عنه أغلب أعضاؤه بعد إلتزام حدتو (الحركة الديمقراطييه للتحرر الوطني) بموقف الإتحاد السوفيتي المؤيد لإنشاء إسرائيل وتقسيم

فلسطين ، وإلي جوار تلك التنظيمات الشخصية والأيدولوجية الثلاثة ، كان هناك عدد هائل من الضباط وصف الضباط الوطنيين إستفزههم حادث ٤ فبراير ١٩٤٢ ، وهو الحادث الذي أجبر خلاله الملك فاروق علي تعيين وزاره وفديه بأمر مباشر من المندوب السامي البريطاني السير « مايلز لامبسون » وتحت تهديد الدبابات التي تطوق القصر الملكي (٨٦) .

كان عبد الناصر يتأمل ما جري في الجيش ، ثم يتلمس مراكز التأثير خارجه ، فقد إحتك بالوفد حينما وانضم إلي مصر الفتاه حينما آخر ، وإقترب من الإخوان والماركسيين والحزب الوطني وجهازه السري بقياده عبد العزيز علي ، ثم كان إشتراكه كقائد فيلق في حرب ١٩٤٨ نقطة النهاية في رسوخ اليقين لديه بضروره التغيير وأداته الممكنه ، أدرك عبد الناصر وهو محاصر في منطقة الفالوجا الفلسطينيه : « أن المشكله ليست في الأسلحه الفاسدهالتي زود بها الجيش المصري ، بل في ترك العواصم للذئاب ترعاها » ، وعاد إلي القاهره ليجمع كل معارفه من الضباط الوطنيين ومن كل الإتجاهات في تنظيم واحد أطلق عليه إسم « الضباط الأحرار » ، وتم إجتماعه القيادي الأول في أكتوبر ١٩٤٩ ، وهنا تجلت موهبة عبد الناصر في التنظيم المحكم الذي تنتهي كل خيوطه إلي شخصيا ، كما نجح في جعل التنظيم مرآه عاكسة لكل تيارات الأجيال الجديده « فقد تفرعت عن قياده الضباط الأحرار إدارة إسمها « إدارة الإتصال بالكتل الشعبيه » إلي جوار أربع إدارات أخرى للتجنيد والتمويل والإرهاب والأمن (٨٧) » وفي سنه ١٩٥٠ وضع عبد الناصر للتنظيم الجبهوي برنامجا من ستة نقاط : القضاء علي الإستعمار وأعوانه من الخونه المصريين ، القضاء علي الإحتكار وسيطره رأس المال علي الحكم ، إقامه عداله اجتماعيه ، إقامه جيش وطني قوي ، وإقامه حياه ديمقراطيه سلميه .

وقد يسأل سائل : وأين الإسلام ؟ سؤال طرحه حسن الهضبي مرشد الإخوان علي عبد الناصر في أيام الثوره الأولي ، ورد عليه عبد الناصر : « أن التحرر م الإستعمار والإستغلال بدايه العمل للإسلام » ويقول د. حسن حنفي - ركان وقتها عضوا بحركة الإخوان : « إذا كان القرآن هو الدستور ، فإن ذلك يعني خلع الملك والقضاء علي الفساد والظلم الإجتماعي وتحقيق الجلاء ، وهو ما حقته الثوره » ويبضيف د. حنفي : « لم يتجاوز الإخوان حدود الشعارات الدينيه ولم يملأوها بمضمون سياسي ، في حين حققت الثوره المضمون دون الشعار (٨٨) » .

كانت تلك صيغه البدايه ، وفيها يتضح تأثر عبد الناصر بحاجات الواقع وبصيفه « التوفيق الفعال » وقد يصح هنا أن نضيف لمحه عن خريطة القراءات التي ساهمت في تشكيل وعي عبد الناصر قبل الثوره ، وقد نشر الفرنسي « جورج فوشية » قائمه إصدارات بالعربيه والإنجليزيه إستعارها عبد الناصر من مكتبه مدرسته الثانويه ثم من مكتبه الكليه الحريه التي تعلم بها وعمل بها بعد تخرجه ، وتبرز في قائمه فوشية مؤلفات رموز « التوفيق الفعال » الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وشكيب

أرسلان وسيرة مصطفى كامل ومؤلفات عبد الرحمن الرافعي عن تاريخ الثورة المصرية وديوان علي الغاياتي « وطنيتي » ، وتبرز أيضا قراءاته في التاريخ والاقتصاد السياسي والاستراتيجية العسكرية ، بعدها تجيبيء قراءاته في سيرة بسمارك والثورة الفرنسية ، ومجلد ضخمة اسمه « معجزة اليابان » كتجربة بلد حقق تنمية هائلة بعيدا عن سيطره الغرب (٨٩) .

وكان جمال عبد الناصر حريصا علي إستقلاليه تنظيم الضباط الأحرار ، كان عقله مفتوحا لكل أيديولوجيات التغيير المطروحة ، لكنه حرص علي الإستقلاليه لإكتشافه نقص المطروح وعجزه عن تقديم جواب مطابق لإسئلة الواقع .

ولم يكن عبد الناصر منغلقة تجاه حركة الإخوان بالذات ، وقد التقى عبد الناصر - صيف سنة ١٩٤٤ - بالضابط الإخواني محمود لبيب ، وكان لبيب مسئولا عن الشئون العسكرية لحركة الإخوان ، وبدأت من يومها علاقة وطيدة بين نواة الضباط وحركة الإخوان ، وإنضم ضباط اقتربوا الي الإخوان أو كانوا منهم مثل حسين الشافعي وعبد المنعم عبد الرؤوف (٩٠) ، ثم كانت حالة من الجفوة أعقبت تواطؤ الإخوان مع ديكتاتوريه إسماعيل صدقي سنة ١٩٤٦ ، لكن إنشاء التنظيم السري للإخوان من أوساط حركة الجواله الإخوانيه التي قدر عددها بأكثر من ٢٠٠٠ عضو ، ثم مشاركات الإخوان في مقاومة الإنجليز في منطقة القناه (إنطلاقا من قواعد إخوانيه في محافظة الشرقية بالذات) ثم في حرب فلسطين (٩١) كل ذلك ساهم في تقارب جديد ، وإن ظل عبد الناصر حريصا علي استقلاليه تنظيمه وأختير عبد المنعم عبد الرؤوف عضوا في الهيئة التأسيسية للضباط الأحرار سنة ١٩٤٩ رغم إبقائه علي الارتباط بحركة الإخوان ، ثم استبعد سنة ١٩٥١ بعد أن طالب بانضمام الضباط الأحرار إلي الإخوان « حتي تؤمن الجماعة حياة الضباط ومستقبلهم في حالة فشل الثورة (٩٢) » !

وهكذا حرص عبد الناصر علي الإستقلاليه ، ورفض وصاية الإخوان القاصره ، وكان ذلك سببا مباشرا في الصدام ، ومن جهته حرص عبد الناصر علي إستمرار التعاون مع الإخوان بعد الثورة ، وإستثني حزبهم من قرار حل الأحزاب في يناير ١٩٥٣ ، لكنهم رغبوا في فرض الوصاية مجددا علي عبد الناصر وطلبوا ألا يصدر قرار أو قانون إلا بعد أن يقره مكتب الإرشاد الأخواني ، وكان طبيعيا أن يرفض عبد الناصر (٩٣) ، وعارض الهضيبي مرشد الإخوان - خفض الحد الأدنى للملكيه الزراعيه للفرد إلي ٢٠٠ فدان في الإصلاح الزراعي الأول ، ورفضوا المشاركة في وزاره وتم فصل الشيخ الباقوري من عضويه الإخوان لأنه قبل الإشتراك في وزاره الثورة ، ولم تكن لديهم أولويات أو برامج أي حركة سياسييه رشيده ولم يفهموا - كما يقول الكاتب الإسلامي د. عبد الله النفيسي - حرص عبد الناصر علي تحقيق ثلاثة

أهداف عاجله : تنمية الجيش وتحديثه ، تحقيق جلاء الجيش الإنجليزي ، والقيام بإصلاح زراعي يحطم الإستقراريه المصريه ويشل فاعليتها في مقاومة الثورة (٩٤) .

ثم إرتكب الإخوان الخطأ القاتل ، تحالفوا مع خصومهم القدامى من الوفديين والشيوعيين المعادين وقتها لعبد الناصر ، تحالفوا وهم ممثلي « الموروث » مع رموز « الوافد » وبدأوا إتصالاتهم مع محمد نجيب الذي كان يحلم بالتحول من دور « القناع » إلي دور « القائد الحقيقي » للثورة ، وسعوا إلي دفع عناصرهم التنظيميه في الجيش والشرطه للقيام بإنقلاب عسكري ، وإشتبك متظاهروهم مع قوات الشرطه في صدام بالأسلحة الناريه في يناير ١٩٥٤ ، بعدها أصدر مجلس قياده الثورة قراره بحل جماعة الإخوان واعتقال قادتها (٩٥) .

ورغم كل ما حدث كان عبد الناصر حريصا علي إستعادة الود المفقود مع الإخوان ، ويشير الكاتب الإخواني محمود عبد الحليم لإجتماع هام جدا تم في ١٩٥٤/٩/٢٠ بين ستة من ممثلي الإخوان وبين بعض أعضاء مجلس قياده الثورة ، كان الغرض من الإجتماع - كما يقول عبد الحليم - حل الخلاف المتفقم بين الإخوان وعبد الناصر ، وبعد ست ساعات من التداول تم الإتفاق علي إمكانات الصلح ، وكانت البدايه : أن يوقف الإخوان حملاتهم الدعائيه مقابل الإفراج عن معتقليهم ، لكن الهيئه التأسيسيه للإخوان سارعت برفض الإتفاق ، ويعلق محمود عبد الحليم : « لقد حجبوا أنفسهم عن الحقائق ، ورضوا أن يعيشوا سابحين في الأوهام » ، (٩٦) وباليتمهم إكتفوا بالأوهام ، فقد دبر جهازهم السري محاوله فشلت لإغتيال عبد الناصر وهو يخطب في ميدان المنشيه ، كان ذلك في أكتوبر ١٩٥٤ ، وكانت نهاية قصة تفاعل بين الموروث و« التوفيق الفعال » أ سدل عليها ستار الدم.

وبين صدام ١٩٥٤ وصدام ١٩٦٥ ، جرت مياه كثيره ، تداعت سيطره الهضيبي علي تنظيم الإخوان ، وسيطرت نزعه التشدد المغلق ، وسحب عبد الناصر بانجازاته بساط القاعده الشعبيه من تحت أقدام الإخوان ، كانت صيفه عبد الناصر تحرز نجاحاتها الهائلة تحررت مصر من الإحتلال نهائيا وانتصرت في معركة السويس ودخلت معارك التمصير والوحده والتأميم والتنميه المستقله ، وحققت الخطة الخمسيه الأولي (١٩٦٠ - ١٩٦٥) - وباعتراف البنك الدولي المعادي لعبد الناصر - أعلي نسبه تنميه إقتصاديه في العالم الثالث كله (٦٦٪ سنويا بالأسعار الثابته الحقيقيه) (٩٧) ، بينما كان الإخوان مشغولون بخطة أخرى : خطة للإغتيالات ونسف الكباري والجسور ومحطات الكهرباء !

حدث صدام ١٩٦٥ ، بعد أن أنشأ الإخوان تنظيما سريا جديدا بدأ العمل سنه ١٩٥٧ ، وبلغ عدد أعضاء نواته القياديه ٣٠٠ عضو (٩٨) ، وأوكلت القياده إلي سيد قطب ، وترك وراءه ، بل و« خان »

تاريخه الشخصي ذاته ، كان سيد قطب يمثل في الأربعينات وأوائل الخمسينات خطأ إخوانيا راديكاليا وبلور رؤيته الاجتماعية التقدمية المستندة إلى الإسلام في كتابيه (الإسلام والعدالة الاجتماعية) و (معركة الإسلام والرأسمالية) ، لكنه تحول في الستينات إلى النقيض تماما ، كانت الثورة الاجتماعية تجري تحت أنفه ، لكنه وصفها بالجاهلية ، كانت كتب سيد قطب تصدر دون أن تصادها رقابة عبد الناصر الموصوف بالاستبداد ! ، وتتابعت إنقلابات سيد قطب في كتبه (هذا الدين) و (المستقبل لهذا الدين) ثم أخطرها جميعا (معالم علي الطريق) ، وكان محور رؤيه سيد قطب الجديد : أن النظام الاجتماعي القائم يعيش في جاهليه ، وأن دليل جاهليته هو الإعتداء علي سلطات الله في الأرض ، وعلي أخص خصائص الألوهيه وهي الحاكميه ، وأنه لاحق للبشر في وضع تصورات أو أنظمه أو قوانين وأنه علي الحركة الإسلاميه أن تعتزل عن الواقع وتفاصيله وتسعي لتغييره من جذوره (٩٩) ، إنها الرؤية التي إستندت إليها جماعة التكفير والهجرة وفاصلت المجتمع وكفرت الجميع (١٠٠) ، إنها عوده إلى نظريه الحكم بالحق الإلهي التي يرفضها الإسلام ، وقد أدانها الإخوان أنفسهم ، ورد الهضيبي علي كتاب سيد قطب بكتابه (دعاه لا قضاء) ، والتناقض ظاهر بين رؤيه قطب والبنا ، لكنه تناقض علي السطح لافي الجوهر ، ولم يقل حسن البنا صراحة ما يقوله سيد قطب ، لكن تهويماته وتعميماته البلاغيه تتيح الفرصه لأكثر من تفسير ، وقد تلاشت فرص التفسيرات المفتحة بصدام الإخوان مع عبد الناصر ، وبقيت الساحه خاليه لتفسيرات منغلقة خرجت بقوة الموروث عن الفاعليه الإيجابيه في التاريخ .

ولا أظن أن الاعتقالات أو التعذيب تصلح تفسيراً وحيداً للتحول ، بل ثمة عطب منهجي وفقر في الخيال وقتل للعقل ثم إرتباطات طبقية معيقه ، وكلها مقدمات تقعد بالإخوان عن التطور ب « الموروث » إلى نوع من « التوفيق الفعال » وعته الناصريه ، وإقتربت من مثاله .

ولم يبق للإخوان غير إتهام الناصرية ونعتوها بالكفر أو الجاهلية أو (العلمانيه) في أبسط وصف ، فهل كان ذلك صحيحا ؟ .

وقبل أن نناقش إتهام الناصريه بالعلمانيه ، يحسن أن نتفق أولاً علي معني محدد لهذه « العلمانيه » .

« العلمانيه » ببساطه هي نقيض الدينيه أو الشيوعراطيه ، العلمانيه هي فصل الدين عن الدولة والدوله الدينيه تدمج بين السلطتين الزمنيه والروحيه ، أما الدوله العلمانيه فتدع « ما لقيصر لقيصر وما لله لله » .

والعلمانيه مرتبطة أوثق إرتباط بتاريخ المسيحيه كدين ، والأصل في المسيحيه هو الفصل بين الدين والدوله ، أو الفصل بين السلطه الزمنيه والسلطه الروحيه ، وفي الإنجيل يرد أصل القصة علي لسان السيد المسيح ، فقد جاء اليه بعض اليهود من رعايا الإمبراطوريه الرومانيه ، وسألوه ليختبروه « يا معلم نحن نعلم أنك صادق ، وتعلم طريق الله بالحق ، ولا تبالي بأحد ، لأنك لا تنظر إلي وجوه الناس ، فقل

لنا ماذا تظن ؟ أيجوز أن نعطي الجزية لقيصر أم لا ؟ فعلم يسوع خبثهم ، وقال : لماذا تجربونني يامراؤون ، أروني معاملة الجزية ، فقدموا له دينارا ، فقال لهم : لمن هذه الصورة والكتابة ؟ ، قالوا له لقيصر ، فقال لهم : أعطوا إذا ما لقيصر لقيصر وما لله لله « (إنجيل متي ١٧: ٢١) .

وحين أصبحت المسيحية دينا رسميا للإمبراطورية الرومانية ، تجاوزت سلطتان إحداها دينيه يترأسها البابا والأخري مدنيه يترأسها الإمبراطور ، وبدأ ميزان القوى يختل في إطاراد لصالح سلطة البابوات منذ القرن الخامس وحتى القرن السادس عشر ، بدأ التحول بالبابا « جيلاسيوس الأول » الذي قال مذكرا للإمبراطور « تعلم أن ثمة سلطتين يحكمان العالم : السلطة الدينيه والسلطة الزمنيه ، وأن السلطة الدينيه تتحمل المسئوليه الأكبر لأنها تعني بالأصل وهو روح الإنسان ، ومن ثم فإن القانون الإلهي أسمى من أي أمر أو قرار يصدره إنسان » ، و سندت الكنيسة رأيها بأن الحكم لله وحده وبـ (نظريه الحق الألهي) التي صاغها القديس توما الإكويني (١٠١) ، وهكذا أصبح ما لقيصر وما لله في يد الكنيسة وحدها التي تحولت إلى سلطة مطلقة ، وتحول رجال الدين إلى قوه تفعل ما تريد بدعوي أنها أوامر الله كانت لهم جيوشهم وإقطاعياتهم المنتزعه من المؤمنين مقابل الخدمات « الروحيه » ؛ بل وإمتلكوا الممالك ذاتها ، ثم ردوها إلى المملوك في صورهِ إقطاعيات مقابل إتاوات باهظة ، فعلوا ذلك مع « قريد ريك الثاني ملك إيطاليا ، مع « بديرو الثاني » ملك أرغوان ، ومع ملك إنجلترا الذي أشتهر بلقب جان عديم الأرض بعد أن أجبره رجال الدين علي التنازل عن بلاده كلها للبابا (١٠٢) ؛ .

وكان طبيعيا أن تكون هذه الشيوقراطية الجامحه موضعا لمعارضه اوروبا عصر النهضة، عارضها رجال الاصلاح الديني ، ودعوا للعودة الي الاصل اللاهوتي ، وهو الفصل بين الدين والدوله ، وعارضها فلاسفه حركه - التنوير وكان اغلبهم ماديا ملحدا - لثقتهم المفرطه في مقدرة العقل علي ادراك الحقيقه واستمرت المعركه الشرسه علي مدي قرنين من الزمان ، ثم جاءت الثورات البورجوازيه ووضعت النهايه لقصه سيطره رجال الدين .

اذن فالعلمانيه فكره وتاريخا جزء لا يتجزأ من السياق المسيحي الاوروبي ، والنقاش حولها في بلادنا لا معني له ، انها معركه حدثت هناك ، وما من معني لنقلها هنا ، الا اذا كان المجترون للعلمانيه يريدون خلعنا من تاريخنا وحاضرنا ووضعنا في الغرب الحديث والمعاصر ، او كان المعارضون لها باسم الدين يريدون خلعنا من تاريخنا وحاضرنا ووضعنا في اوروبا العصور الوسطي ، فليس في الاسلام رجال دين ذوي سلطه بلا علماء ومتفقون ، وليس في الاسلام سلطه دينيه ، سلطه الاسلام مدنيه تحكم بالشرع والعقل ، والموقف الاسلامي الصحيح وهو التمييز - لا الفصل - بين معني الدين ومعني الدوله ، ومن ثم فلا معني للدوله الدينيه أو العلمانيه في مجتمع يدين غالبيته بالاسلام ويعتبره الجميع ثقافتهم وحضارتهم.

ونصل الي السؤال : هل كان عبدالناصر علمانيا ؟ وهل شهدت تجربة الدولة الناصريه فصلا بين الدين والدوله ؟ في النص ، لم يتنكر عبدالناصر للإسلام ، ولم ينكر دوره الاجتماعي الديني ، يقول عبدالناصر سنه ١٩٦٣ : " الاسلام دين التطور والحياه ، والاسلام يمثل الدين ويمثل الدنيا ، لا يمثل الدين فقط " قبلها نقرأ في المذكره الايضاحيه لقانون تطور الازهر وكان واحدا من اعظم قرارات عبدالناصر نقرأ نصا ذو دلالة بليغه يقول : " الاسلام في حقيقته لا يفرق بين علم الدين وعلم الدنيا (..) والاسلام يفرض علي كل مسلم أن يأخذ بنصيبه من الدين والدنيا وكل مسلم يجب ان يكون رجل دين ورجل دنيا " . (١٠٣)

لم يكن عبدالناصر علمانيا " يروحن " الدين ويهمش دوره الاجتماعي والسياسي أو يلغيه ، ولم يكن الدين غائبا في الخطاب الناصري ، فقد تحدث عبدالناصر مرارا - كما اسلفنا - عن التفسير الرجعي للإسلام ، وأبرز هويته كدين ثوري وتقدمي وأدرك دوره كعنصر أصيل في التعبئة السياسي ودفع الازمات الكبرى ، واستوعب ارتباط تاريخ منطقتنا بالإسلام ، يقول عبدالناصر : " طول عمر هذه المنطقه وهي تدافع عن الدين ، ولم تمكن اي خارج عن الدين من ان يكون صاحب سلطه فيها "

وفي الممارسه ، كانت الصوره أوضح وأقوي من أي تشويه :

في الازهر ، حدث اكبر تطور نوعي في تاريخه وصدر قانون اعاده تنظيم الازهر سنه ١٩٦١ ، ووصف القانون الازهر بانه " الهيئه العلميه الاسلاميه الكبرى التي تقوم علي حفظ التراث العلمي والفكري للأمم العربيه واطهار اثر العرب في تطور الانسانيه وتقدمها " ، واستهدف القانون ربط الازهر بالشوره الاجتماعيه وتأكيد معاني التداخل بين الدين والدنيا ، ونجح في تطوير مناهج التعليم الازهري بحيث تقدم دعاه ملمين بعلوم العصر الي جوار علوم الدين ، تحقيقا لاماني رفاعة الطهطاوي وتضاعفت مع صدور القانون ميزانية الازهر ، كانت الميزانيه عام ١٩٥٢ لا تتجاوز المليون و٥٣٧ ألف جنيه ووصلت عام ١٩٦١ الي ٣ ملايين و٢٩١ ألف جنيه سنويا ، وتضاعف عدد مبعوثي الازهر في الخارج الي ٢٠٠ سنويا وأنشأ الازهر مدينه للبعوث الاسلاميه تكلفت مليون جنيه ، وأصبحت محطا لطلاب علوم الدين والدنيا من مسلمي العالم كله . (١٠٤)

وفي عام ١٩٧٠ ، كانت ميزانية الازهر قد تضاعفت ووصلت الي حوالي ثمانية ملايين جنيه سنويا ، ونشأت فروع للازهر في كافة أنحاء مصر ضمن كليات لأصول الدين والشريعه والقانون واللغه العربيه ، ووصلت طاقة استيعاب مدينه البعث الي حوالي ثلاثة آلاف مسلم وافد من ٦٥ دوله ، واتسعت قاعده التعليم الازهري في المراحل الابتدائيه والاعداديه والثانويه ، وبلغ عدد المدارس الابتدائيه الازهرية سنه ١٩٧٠ اكثر من ١٨٣ مدرسه ضمت ٦٢٤ و ٦٩ تلميذا ، وبلغ عدد المدارس الاعداديه الازهرية ٦٩

معهدا سنة ١٩٧٠ بينما كان الرقم ١٩ معهدا فقط سنة ١٩٥١ ، وبلغ عدد المدارس الثانوية الازهرية ٣٤ مدرسة سنة ١٩٧٠ بينما كان عددها ١٤ فقط سنة ١٩٥٢ ، وأنشئت معاهد دينية للفتيات ، وقدم دعم هائل من الدولة للكتاتيب تحفيظ القرآن الاهليه المنتشرة في كافة أنحاء مصر . (١٠٥)

وتم انشاء المجلس الاعلى للشئون الاسلاميه ، بعد ان ظهر تعثر تجربته سابقه حملت اسم " المؤتمر الاسلامي " عام ١٩٥٤ وأختير أنور السادات سكرتيرا لها ، ونجحت تجربة المجلس الأعلى نجاحا باهرا ، وامتد نشاطها الي جميع ارجاء الوطن العربي والعالم الاسلامي واستهدفت التعريف بالاسلام واحياء التراث الاسلامي واعداد بعثات الوعظ والارشاد وانشاء ودعم شبكة واسعة من المراكز الاسلاميه كنقط تجمع للجاليات المسلمه في عواصم الغرب الكبرى ، وخلال شهر واحد فقط بعد انشائه - من يوليو ١٩٦٠ الي يوليو ١٩٦١ - ثم توزيع أربعة ملايين نسخه من مطبوعات المجلس الدينيه والفقيهيه وثمانيه آلاف نسخه من القرآن المرتل ، وسبعمائه الف اسطوانه صلاه في كافة أنحاء العالم الاسلامي (١٠٦) وتم تسجيل الآذان وكيفية الوضوء والصلوات الخمس باللغات العربيه والانجليزيه والفرنسيه والألمانيه والأسبانيه والأورديه والأندونيسيه والسواحليه والبولنديه والبرتغاليه علي سبع اسطوانات بلاستيك يضمها غلاف يسهل استعمالها علي مختلف اجهزة البيك آب ، وعملت لجان المجلس الفرعيه بنشاط وافر ، وأصدرت لجنة القرآن المرتل مصحفا مرتلا " برواية حفص " مكونا من ٤٤ اسطوانه ومصحفا " بروايه ورش " مكون من ٦٨ اسطوانه و " المصحف المعلم " من ٧٥ اسطوانه كل جزئين في ٥ اسطوانات ، وأصدرت لجنة القرآن والحديث " المنتخب في تفسير القرآن الكريم " ، وكتاب " القصص الهادف " في سوره الكهف ، والقرآن والطبائع النفسيه " وكتاب الامام فخر الدين الرازي ، وكتاب " الاحاديث القدسيه " ، والمنتخب من السنه في ٨ أجزاء ، وأصدرت لجنة التعريف بالاسلام ٥٦ كتابا حتي عام ١٩٧٠ ، وأصدر المجلس مجله " منبر الاسلام " باللغات العربيه والانجليزيه والفرنسيه والاسبانيه ، وأصدر سلسلتين من الكتب أولاهما بعنوان " كتب اسلاميه " والثانيه بعنوان " دراسات في الاسلام " ، وترجمت الاصدارات كلها باللغات الحيه ولغات شعوب قارات افريقيا واسيا وأمريكا اللاتينية . (١٠٧)

ونكتفي بالثالين ، فالممارسات المشابهه تكاد لا تقع تحت حصر ، ونسأل : هل هذا سلوك دوله وصفت بأنها ملحداه او جاهليه او تتنكر للإسلام؟ مجرد سؤال استنكاري !.

وأهميه مثالي الازهر ومجلس الشئون الاسلاميه بالذات ، أنهما عملان أنشأهما ورعاهما مركز الدوله الموصوف بالعلمانيه ، وربما يري البعض أن تطوير الأزهر استهدفت الحاقه بالدوله ، ونرد " بأن تطوير الازهر كان بالاساس توسيعا لنطاق وظيفته المجتمعيه ، وان قاده المؤسسه الدينيه الرائدة علي عهد عبدالناصر لم يكونوا رجالا ضعافا ، فقد ظل الشيخ محمود شلتوت اماما للأزهر بين سنتي ١٩٥٥ -

١٩٦٥، والشيخ شلتوت هو أعظم مجدد ديني في تاريخ الازهر منذ رحيل الامام محمد عبده ، اما المجلس الاعلي للشئون الاسلاميه فقد احتل منصب سكرتاريته رجال من نوع الشيخ محمد الغزالي الفقيه المجدد وأحد قاده تنظيم الاخوان في السابق ، ثم ان السلطه في الاسلام سلطه مدنيه لا يصح ان تخلق في مواجهتها سلطه رجال دين ، وفتاوي رجال الازهر والشئون الاسلاميه - في أغلبها - مع التغيير الاجتماعي وضد الصهيونيه ، ولا يجوز عليها وصف فتاوي السلطان ، أو انها صدرت بأمر عبدالناصر مع مخالفتها لصحيح الدين !

بقيت نقطه مهمه لها صله بقضيه العلمانيه وبقضيه الناصريه أيضا ، انها تخص حق المواطنه والناصريه بانطلاقها من المبدأ القومي ، تؤكد المساواه التامه بين العرب جميعا مسلمين ومسيحيين وغيرهم في الحقوق والواجبات ، والفقه الاسلامي الصحيح المتفاعل مع المتغيرات يسند المساواه ، أما أغلب جماعات " الاسلام السياسي " تطلب فترفض المساواه وتطلب عقد الزمه ورفع الجزيه ، وتحول غير المسلمين الي مواطنين من الدرجه الثانيه أو ما هو أدني (١٠٨)

وقد كان من أول انجازات الناصريه ، انها ألغت ازدواج التقاضي أمام المحاكم الشرعيه والمجالس المليه القبطيه ، ووحدت التقاضي أمام محاكم وطنيه ، وألغت بذلك أوقع مظاهر التدخل الأجنبي بحجة حفظ حقوق المسيحيين وأنهت تفرقه لا معني لها بين مسلمي مصر وأقباطها ، كما حافظت الناصريه علي تقاليد استقرت قبلها وأكدت حرية العقائد الدينيه ووحدة الانتماء الوطني ، ولم تشهد المرحله الناصريه أبدا ظاهرة الفتن الطائفيه ، رغم أن الكتب والمجلات الدينيه إسلاميه ومسيحيه صدرت بكثافه غير مسبوقه في الخمسينات والستينات ، والسبب باختصار - كما يقول المؤرخ د. يونان لبيب رزق - " ان الناصريه استطاعت بمهارة أن توظف الوجه المضيء والحقيقي للدين لخدمه مواطنيها بدلا من جعله أداة للارهاب والقهر والتسلط " (١٠٩) ، وبلغت الوحده الوطنيه حدا ازعج المتربصين بها من القوي الاستعماريه وقد أصدر مؤلف أمريكي - سنه ١٩٦٣ - كتابا عن الاقباط اسماء (الاقليه الوحيده) ، وتعجب فيه من مسأله الاقباط وتأبيدهم لعبدالناصر " رغم ان القوميه العربيه التي يترنم بها نظام عبدالناصر هي صنو مرادف للاسلام ، ورغم ان الناصريه هي الاسلام بدون الاخوان المسلمين " .

وقضيه المساواه المواطنيه من عدمها ليست هيئه ، انها تمس - مثلا - مسيحيين يبلغ عددهم نحو (١٠٪) من سكان الوطن العربي ، ثم انها تؤثر في القدره علي قبتين النسيج الاجتماعي في مواجهه الاختراقات الاستعماريه والتبشيريه ، واختلاف الناصريه مع جماعات الاسلام السياسي بشأنها يقدم دليلا آخر علي الفارق الملموس بين معني التوفيق الفعال ومعني الموروث الجامد بإسم الاسلام .

اما هل تتفق المساواه المطلوبه مع الاسلام ؟ فأظن أنها تتفق ، ليس بمنطق المصلحه الفقهي وقاعده لا ضرر ولا ضرار ، ولكن ايضا لانها تتفق مع توجيه الشرع الحاكم في القرآن والسنة النبويه ، ولست افتي

بغير علم ، وإنما اترك الأمر لأصحابه ، يقول الدكتور محمد سليم العوا : " أن القاعده العامه وضعها الرسول صلي الله عليه وسلم في صحيفه المدينه ، وهي ان لغير المسلمين نفس الحقوق وعليهم نفس واجبات المسلمين " ، اما " الجزيه " فقد فرضت كبذل لعدم مشاركة غير المسلمين في الدفاع عن دار الاسلام وان الصحابه والتابعين اسقطوها عن شارك منهم في القتال ، اما بالنسبه للنص القرآني المقرر للجزيه " حتي يعطوا الجزيه عن يدهم صاغرون " (سورة التوبه) ، هنا يضيف د. العوا : ان امر ذلك النص يشبه امر النص المعدد لمصارف الزكاه ، وقد أجمع الصحابه في عهد عمر علي اسقاط سهم المؤلفه قلوبهم رغم انه ورد بنص القرآن ، وقال الفقهاء انه رأي سديد " لان للحكم عله دار معها فحيث توجد يوجد الحكم وحيث تنتقي ينتقي الحكم " (١١٠) ، وقد اختلفت الظروف وأصبح الجميع مسلمين وغير مسلمين يشاركون في واجب الجنديه ، ومن ثم فلا معني لفرض الجزيه ، وينقل المفكر المستشار طارق البشري عن الشيخ عبدالمتعال الصعيدي قوله : " يقيني انه بفتح باب الاجتهاد يمكننا التوفيق بين الحكم الديني والحكم القومي لانه لا يلزم ان يكون هناك خلاف بينهما ، والاسلام ينظر الي ابناء الوطن الواحد من مسلمين وغير مسلمين علي أساس ان لهم مالتنا وعليهم ما علينا ، وفي هذا الاساس تجتمع الحكومه الاسلاميه والحكومه القوميه ، وهذا هو طريق جمال الدين الافغاني ومحمد عبده " (١١١) ، ويدعو البشري الي مراجعة الاجتهادات الفقهييه المتقادمه التي تمنع غير المسلمين عن تقلد وظائف الامامه (الرئاسه) أو القضاء أو اماره الجيش ، وحجته : ان شروط ممارسته تلك الوظائف تغيرت كثيرا في عصرنا ، وحدث تفتيت وتوزيع للسلطات وحلت الهيئات محل الافراد في اتخاذ القرارات (١١٢) ، وخاصة اذا ما تم الاخذ بالاساليب الديمقراطييه في بناء الدوله ، وعلي نحو يمكن من المساواه التامه بين المواطنين جميعا مسلمين وغير مسلمين .

ساعتها ، تسقط دعوي العلمانيه ، فالاسلام الحق مع التمييز - لا الفصل - بين الدين والدوله ، والاسلام الحق اكبر ضمانه لحقوق المساواه بين مواطنينا جميعا .

جانب آخر من الصوره ، انه قضيه " تطبيق الشريعه " ، وهنا نحتاج الناصريه الي نوع من "

اعادة النظر " .

لا أعني هنا قضيه النظام الاسلامي ، فالكل يسلم بدور دنيوي للدين الاسلامي ، لكن التقديرات تختلف حول حدوده ، ثم ان الطبيعه الحاكمه للنظام الاسلامي من العموم بحيث تصلح لكل زمان ومكان ، وطبيعي ان تختلف الصياغات النظاميه والاكليات التطبيقيه حسب الانحيازات الايديولوجيه والفقهييه والاجتماعيه ، لكن ما يبقي محصنا ضد الاختلاف هو " الجانب القانوني المجتمعي في الشريعه " ، خاصه ما ورد بنص القرآن والسنة النبويه المتواتره قطعيه الدلاله .

وأظن ، ان الناصريه يجب ان تنحاز الي تطبيق " الشريعه القانونيه " ان جاز التعبير ، ليس فقط من

منطلق ديني اعتقادي ولا فقط من منطلقها التوفيقية بين الموروث والعقل ، بل ايضا من منطلقها الاستقلالي والشعبي .

فالعوده لتطبيق " الشريعة القانونية " جانب مكمل للاستقلال عن الآخر الغربي ، فقد فرض علينا الاخذ بالتشريع الغربي مع الغزو الاستعماري ، وليس في الاخذ بشريعة الاسلام القانونيه ما يجرح مشاعر العرب غير المسلمين ، او يخل بمبدأ المساواه ، وليس في الامر اكراه في فرض دين علي غير المتدينين به ، ولا اخلاص بمبدأ حرية العقائد وهو مبدأ اسلامي مصون ، فالشريعة القانونية ملك لأمتنا جميعها علي اختلاف الاديان ، والنظام القانوني المستمد من الشريعة يجسد عبقرية امتنا في القانون والعرب المسيحيون اولي بقانون الشافعي من " قانون نابليون غير الديني " ، انها صيغه الاسلام الحضاري التي يرث تاريخها المسلمون والمسيحيون معا ، يقول المطران اللبناني جورج خضر " حضارة اوربا هي حضارة الاورو بين ، وانا لم اساهم فيها ، انا في افضل حال العروس ، ولكني لست اباها ، قد اتنوق اوربا ولكني لا أكونها ، واذا استهلكك ما تنتج فهي لا تفتخر بذلك ، وقد أفتخر . انما هي تفخر بما تنتج ، وهذا ثمن اجتهادها هي ، غير اني علي هذه الارض ابن الحضارات التي توالى عليها منذ فجر التاريخ ، وورثتها جميعا الحضارة العربية الاسلاميه ، وأنا في قلب هذه الحضارة منذ بزوغها ورافقتها وفي القرون الاخيره علمتها " (١١٣) ، ولو كان لدي المسيحيه شريعه قانونيه تقابل شريعه الاسلام لجاز الاعتراض دفاعا عن مبدأ المساواه ، لكن الحقيقه انه لا يوجد شيء من ذلك ، فالمسيح - كما يقول الأب القبطي متي المسكين - لم يهتم ابدا بتشريع قوانين مدنيه ولم يجمع قط ، ولم يختلط ابدا ، بين مملكه الله ومملكه هذا الدهر ، وقد رفض ملك الارض ، وان محاولة الكنيسه الاهتمام بالامور الزمنيه باسم المسيح هو بمثابة تنصيب المسيح ملكا علي الارض " (١١٤)

والعوده لتطبيق الشريعة القانونية مطلب شعبي جدير ، ويؤيدها المسلمون وقطاعات متزايدة من المسيحيين ، والدراسات الاستطلاعيه القليله التي أجريت تظهر تلك الحقيقه ، وقد اجري (المركز القومي للبحوث الاجتماعيه والجناثيه بالقاهره) سنه ١٩٨٢ استطلاعا للرأي العام حول " تطبيق احكام الشريعة الاسلاميه علي جرائم الحدود " ، واختار القائمون بالاستطلاع عينه من الجمهور العام بلغ عددها ٣٤٢٧ شخصا منهم ٩٣٣٪ مسلمين و ٦٧٪ من المسيحيين ، وتلك نسبه مقاربه للتوزع السكاني حسب الديانه بأرقام تعداد ١٩٧٦ ، وكانت النتائج كالتالي : بلغت نسبه الموافقه بدرجاتها المختلفه (موافق جدا - موافق بدرجة فوق المتوسط - موافق بدرجة متوسط) ٩٦٪ من عينه الكلبيه ، وفي عينه المسلمين علي حده بلغت نسبه الموافقين ٩٨٪ في مقابل ١٣٪ معارضون و ٧٪ محايدون ، بينما وافق ٦٣٪ من عينه المسيحيين وعارض ٣١٪ ووقف ٦٪ علي الحياد ، وكانت الغالبية مع التطبيق التدريجي لاحكام الشريعة ، فقد وقف مع التدرج - لا التطبيق الفوري - من المسلمين ٦٩٪ والمسيحيين ٦٨٪ أكثر من ذلك بظهر الاستطلاع - وهو ما يجب ان يستثير اهتمام الناصريين بالذات - ان ٩٠٪ من القوي العامله يؤيدون بشده تطبيق احكام الشريعة وان ٨٣٪ من الكتابيين والطلاب يؤيدون بشده ، وتنخفض النسبه قليلا لدي الاداريين والمهنيين . (١١٥)

إذن ، فتأييد تطبيق " الشريعة القانونية " واجب علي الناصريين ، واجب من منطلق ديني وحضاري ، وواجب من منطلق إستقلالي ، وواجب من منطلق شعبي ، وواجب بالجملة اتساقا مع صيغة التوفيق الفعال المميزه لتاريخ وحركة مستقبل الناصريه

لكن التساؤل يبقى عن مدلول هذه الشريعة القانونية ومزاياها وحدود تناقضها مع الوضع القانوني القائم ؟

ولابد - أولا - من التمييز بين " المقدس " و " الوضعي " ، أو بين " الشريعة " و " الفقه " بمعنى آخر ، فالشريعة - كما يقول د. محمد عماره - " دين وليست دنيا ، ثوابت وليست متغيرات ومصدرها الوحي لا الرأي والاجتهاد ، والفقه الاسلامي في المعاملات هو ما نعينه الان عندما نتحدث عن القوانين الاسلاميه وموضوع الفقه الاسلامي متميز تماما في طبيعته والمجال عن الشريعة الاسلاميه ، وعلي حين رأينا علماء الاسلام ينبهون علي ان الشريعة وضع الهي وجدناهم ينبهون علي ان الفقه ليس كذلك ، اذ هو كما يقول الجرجاني علم مستنبط بالرأي والاجتهاد ويحتاج الي النظر والتأمل " (١١٦)

ومن ثم لا يجب ان يخلط معني الشريعة مع معني الفقه الوضعي العقلي غير الملزم دينيا ، وتلك التفرقه واجبه حتي لا تختلط الاوراق، واصول الشريعة هي : القرآن والسنة والاجماع والقياس ، والامام ابو حامد الغزالي يستبدل العقل بالقياس في جعله من اصول الشريعة ، فالقياس هو نوع من الاجتهاد ، والاجماع هو الاخر ليس بمنأى عن سلطان الاجتهاد ، والسبب: ان الاجماع الثابت يستلزم الاجماع النطقي بين الفقهاء ، لا الاجماع السكوتي المختلف فيه وهذا الاجماع الثابت لا يشمل سوي مسائل محصوره من الفقه لا يمنع استمرار ثباتها قدرة الشريعة علي التطور مع اختلافات الزمان والمكان والظروف والاجماع ينسخ مع تبدل المصلحه ، ولا يبقى ثابتا سوي النص القرآني قطعي الدلاله والسنة المتواتره قطعيه الورد قطعيه الدلاله ، وتلك الاخيره لا تشمل سوي عدد محدود من الاحاديث النبويه (١١٧)

وفي مجمل النص القرآني ، فان مائتي آيه فقط تتضمن احكاما تشريعيه ، والمقصود هنا ليس احكام العبادات بل احكام المعاملات ، ومنها احكام الاحوال الشخصيه كشتون الزواج والطلاق والموارث والوصيه، ومنها احكام الجنايات والحدود وهي اربعة : حد السرقة (وهو قطع اليد) ، حد القذف (وهو الجلد ثمانين جلده) ، وحد الزنا (وهو الجلد مائة جلده) ، وحد الحرايه (وهو القتل والصلب او النفي من الارض) ، وأضيف لها حدان : هما حد الرده وقد ورد في حديث متواتر للرسول ، وعقوبه شارب الخمر وهي " تعزيبه " استخرجها الامام علي بن ابي طالب قياسا علي حد القذف ، اما في المسائل المدنيه فلم يتضمن القرآن سوي آيه واحده هي " وأحل الله البيع وحرم الربا " سورة البقره : ٢٧٥) ، وهي التي يدور بشأنها جدال فقهي شديد حول فوائد البنوك في عصرنا ، وثمة نصوص قرآنيه أخرى ذات طابع تشريعي مثل الآيه " يا أيها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتل " (سورة البقره : ١٧٨) (١١٨)

واحكام الحدود في الشريعة تثير الجدل ، فتطبيقها ملزم بالنص القرآني ، لكن الممارسه والاجتهادات الفقيهيه وضعت شروطا لتطبيقها ، فحد السرقة - مثلا لا يطبق الا اذا اخذ المسروق من حرز او ان يكون المسروق مالا متقوما والا تكون للسارق حاجة اليه ، والا تكون فيه " شبهة ملك " اي انه لا احد علي من يسرق من اموال الدولة - مثلا - لان له فيها شبهة ملك ، وإتفق جمهور الفقهاء القدامي علي أن حد السرقة لا يطبق في الخطف والنهب والإختلاس ، وفيما يتعلق بالزنا فقد إشتراط الفقهاء لأثبات الجريمة شهادة أربع شهود عدول يرون الفعل رأي العين من أوله إلي منتهاه ، وبحيث لا يمر الخيط بين الرجل والمرأة ، وتلك شروط يستحيل توفرها في أغلب حالات الزنا (١١٩) .

ومع الإتفاق علي مبدأ تطبيق « الشريعة القانونية » فلا بد من مراعاة أربعة اعتبارات :

أولها : إن الأصل هو التسليم بالنص القطعي مع الإيمان بالعقل والتطور ، وقد تطورت الحياة الإجتماعية للمسلمين وغيرهم كثيرا منذ تم إغلاق باب الإجتهد قبل عشرة قرون ، وجدت جرائم بلا حصر ، ولم تتطرق إليها بالطبيعة كتب الفقه المتداولة ومذاهبه الكبرى ، وثمة قاعدة في النظام العقابي للإسلام هي قاعدة (التعزيز) تتيح لولاة الأمور تأثيم أي فعل يرون فيه إخلالا بالأمن وتقرير عقوباته الملائمة ، الصحيحة ، وفتح الباب لإختلاقات جعلت الجمود النصي والمذهبية الضيقة يطغيان علي ما عداهما ، ومن ثم وجب فتح باب الإجتهد من جديد ، وقد وضع القدماء شروطا للمجتهد : أولهما : العلم بقواعد اللغة العربية ، وثانيها : العلم بأسباب النزول حتي يمكن للمجتهد تمييز وفهم الأصول ونحسب أنه لا بد من إضافة شرط ثالث هو الوعي بمصالح الأمة والإنتساب إلي أغلبية الشعب ، فحيث توجد المصلحة العامة فثم شرع الله ، ويديهي أن المجتهدين الجدد - من القضاة وعلماء الدين - لن يكونوا أصحاب مذاهب فقهية جديدة ، بل هم خبراء يدور عملهم في نطاق السلطة المدنية التي هي الأصل في الإسلام .. شرط تمتعها بالتأييد الشعبي .

ثانيها : أن تطبيق الشريعة القانونية لن ينسخ علي الفور نظامنا القانوني القائم ، فلا بد من التدرج من جهة ، ولا بد من إعداد أجيال متمرسة بالتفقه في الشريعة ، ولا بد من الوعي بالتحول الذي جري لأنساق من البناء القانوني الغربي في بلادنا ، فقد تطورت في مصر مدرسة فقه قانوني علي مدار قرن ويزيد منذ فرض « كود نابليون » سنة ١٨٨٣ ، ودخلت كثير من قواعد الفقه الإسلامي في بنائنا القانوني العام ، فهناك التشريع المدني الذي صدر عام ١٩٤٨ واستغرق إعدادة أكثر من عشرين سنة ، وتضمنت مذكرته الإيضاحية « تأصيلا لكثير من القواعد في فقه الشريعة الإسلامية » ، ثم أن جميع الأحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية بقيت مأخوذة نصا من القرآن الكريم والسنة النبوية والمبادئ المشتركة بين مذاهب الفقه الأربعة ، ومعني ذلك كله : أن نقطة البداية هي تنقية القوانين القائمة مما يخالف الشريعة ، وأحسب أن تلك النقطة صار مسلما بها لدي أغلب إتجاهات النخبة وأغلب الجمهور .

ثالثها : أن الميزة الكبرى لقضية العودة إلى الشريعة ، فوق الإتساق مع ديننا الخالق لوجودنا القومي العربي والمميز لخصائصنا الحضارية ، أن قوانين الشرع الإسلامي تتناقض في جوهر نظريتها الحاكمة مع قانون نابليون الذي فرض علينا تطبيقه ، فقانون نابليون يعرف الحق إقراراً به (الحق في الحرية ، الحق في المساواة ، الحق في التملك >> إلخ) ، وسواء توفر لصاحبه - كما يقول د . عصمت سيف الدولة - مضمون الحق فعلياً أم لا ، أما الشرع الإسلامي فلا يعرف الحق إلا علي مضمون عيني يمارسه صاحبه فعلياً ، وقانون نابليون يطلق تملك الأرض بدون حدود والشرع الإسلامي يقصر ملكية الأرض علي الإنتفاع دون الرقبة ، وقانون نابليون يطلق حرية إستخدام الحقوق بدون قيود ولو أتلّفها الإستعمال ، أما في الشرع الإسلامي فإستخدام الحقوق ليس مطلقاً وتقيدته مصالح المجتمع ، وقانون نابليون يحمل مرتكب الفعل الضار الفاعل المباشر وحده مسئوليته تعويض المضرور ، أما الشرع الإسلامي فيحمل الفاعل المباشر (المتسبب في الضرر) مسئولية التعويض مع الفاعل المباشر وفي بعض الحالات دونه ، وقانون نابليون لا يحمي المغفلين ، أما الشرع الإسلامي فيحمي ذا الغفلة المغبون أو ضحية الغش والتدليس ، وقانون نابليون يجيز الربا والإسلام يحرمه. (١٢٠)

رابعها : أن الشريعة القانونية لا تؤتي ثمارها المرجوه لو طبقت في عزله عن كافة جوانب البناء السياسي والإقتصادي والإجتماعي . ، إنها بذلك تفقد شروط تطبيقها من الأصل ، وقد أوقف سيدنا عمر - مثلاً - تنفيذ حد السرقة في عام الرمادة ، وإتفق بذلك مع صحيح الإسلام والسرقة من مأل الدولة مثلاً توجب تطبيق الحد وربما التزيد فيه أكثر من سرقة الأفراد وتوفير كامل حقوق الإنسان يتيح أفضل مناخ لتطبيق الشريعة ، والعدل في التوزيع وتوفير حد الكفاية الإنتاجية لكل مواطن يحاصر الجريمة في منابعتها ، وكل ذلك لا يتحقق بغير مناخ نهضة شامل تزيج السراب الثقافي ، وتكشف كما يقول د. أنور عبد الملك - ذلك الوهم المتأصل في عقول وقلوب العديد من المثقفين العرب والزاعم أنه لا جودة إلا في الغرب ، ولا تطور إلا بالسير في دروب الغرب ، إنهم في الواقع عملاء حضاريون للغرب >> أعود وأكرر : تطبيق >> الشريعة القانونية >> يضيف إلي المبدأ الناصري ، ويثبت إمكاناته الأفضل في >> التوفيق الفعال >> ، إنه عنوان علي أصالة إستقلالية الناصرية ، وحسها >> الشعبي >>.. وتقدميتها أيضا .

٤- الإشتراكية مع الله

كان الشهيد آية الله طالقاني - أحد زعماء ثورة الخميني الإيرانية - يرفع شعار >> الإشتراكية مع الله >> ، وكان عبد الناصر يرفع شعار >> العدل شريعة الله >> .

وقد وصف طالقاني - وهو مرجع ديني شيعي - بأنه ناصري ، ولم يكن في الوصف مبالغة أو تحريف للكلم عن موضعه .

والغريب ، أن جماعات الموروث الجامد . تدمغ إشتراكية عبد الناصر بالكفر وتتهمها بالماركسية أو الشيوعية . فهل هذا صحيح ؟

أظن أنه ينبغي أولا - أن تعرف معني إشتراكية عبد الناصر ، وأن ترصد بعض ملامحها الأساسية: كان عبد الناصر يعلن دائما خلائاته مع الماركسية وتطبيقاتها ، إختلف مع ماديتها الجدلية بإيمانه بالتوحيد الديني وإيمانه بمحوريه الدور الإنساني في التطور ، . وإختلف مع المادية التاريخية في إيمانه بالتميز القومي الحضاري وعدم إعتبار الصراع الطبقي قوة دافعة وحيدة للتاريخ ولم يسلم بالتقسيم الخماسي ذي المنشأ الأوربي لتطور التاريخ البشري (المشاعية البدائية - العبودية - الإقطاع - الرأسمالية - الشيوعية بعد مرحلة إنتقال إشتراكي) ولم يؤمن عبد الناصر أبدا بيوتوبيا المجتمع الشيوعي ، وأكد أن ما بعد الإشتراكية << هو المزيد من الإشتراكية >> لا الشيوعية ، وإختلف مع تطبيقات النظام الإشتراكي المشتق تاريخيا من الماركسية في : رفضه لديكتاتورية الطبقة العاملة ، أو أن يكون مجرد وجود ملكيات خاصة نافيا للإشتراكية وأكد بالمقابل علي مفهوم الشعب العامل ، ووجود ملكيات خاصة صغيرة في ظل النظام الإشتراكي وفي مجال الزراعة بالذات .

ولم تعن خلافات عبد الناصر مع الماركسية ، أنه أنكر وحدة الخصائص الجوهرية للإشتراكية كنظام إقتصادي حديث ، أو أنكر ضرورة التخطيط للمركزي الشامل والملكية الإجتماعية لأدوات الإنتاج ، بالعكس كان دائما يؤكد وحدة الإشتراكية ، ويؤكد وحدة القيمة الأساسية التي تصدر عنها وهي << منع إستغلال الإنسان للإنسان وتصفية الفوارق بين الطبقات >> (١٢١) ، وإعتبر ذلك كله مشتركا إنسانيا عاما ، وإن إختلفت التطبيقات والخصائص القومية والدينية .

ولم تكن إشتراكية عبد الناصر نوعا من الإنتقاء الإختياري ، بل كانت حلا حتميا << لمشكلة التخلف الإقتصادي والإجتماعي وصولا ثوريا إلي التقدم ، حتمية فرضها الواقع ، وفرضتها آمال الجماهير ، وفرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم >> وليس مطروحا أمام البلدان المتخلفة ونحن منها إمكانية النمو بالطريق الرأسمالي سوي بإرتباط بالإحتكارات العالمية التي تجر الوطن الي حظيرة التبعية (١٢٢) ومن ثم تطابق مفهوم التنمية المستقلة وقض روابط التبعية مع مفهوم إشتراكية عبد الناصر .

وإشتراكية عبد الناصر تؤكد علي قيادة القطاع العام القوي والقادر والمملوك للشعب لعملية التنمية المستقلة ، وعلي وجود قطاع خاص يخضع للدواعي وإشتراطات خطة تنمية شاملة تصوغها إرادة وطنية تهيمن علي مراكز القرار السياسي والإقتصادي ، فالتخطيط الكفء ، وهو الطريقة الوحيدة التي تضمن إستخدام جميع الموارد الوطنية المادية والطبيعية والبشرية بطريقة عملية وعلمية وإنسانية ، لكي تحقق

الخير العام لجموع الشعب >> ، ولا تخطيط فعال >> بدون سيطرة الشعب علي كل أدوات الإنتاج وتوجيه قانضتها طبقا لخطه محددة >> (١٢٣)

والتأميم في إشتراكية عبد الناصر ، ليس مجرد عقوبة تحل برأس المال حين ينحرف ، إنه الوسيلة المثلي للسيطرة وإقامة الملكية الإجتماعية لهياكل ومفاتيح الإنتاج الرئيسية ، وبخاصة في قطاعات الصناعة والتجارة والمال ، أما الحل الإشتراكي لمشكلة الزراعة فيعتمد علي أساسين >> زيادة عدد ملاك الأرض الزراعية وإتاحة حق ملكية الأرض للملايين الفلاحين ، ثم تدعيم ملكية الأرض بالتعاون وتحويل إقتصاد الملكيات الصغيرة من إقتصاد ضعيف إلي إقتصاد قوي بالتوسع المستمر في التعاون والتجميع الزراعي >> (١٢٤)

وإشتراكية عبد الناصر ليست نوعا من الإصلاح الإجتماعي أو الحلول الوسط >> إنها القضاء علي الإقطاع كلبية وإستغلال رأس المال الكلية وتصفية الفوارق الطبقية >> ، وهي إشتراكية علمية ليس فقط لأنها تقوم علي العلم والتخطيط ، ولكن أيضا لأنها تقوم علي الوعي بالتناقضات الرئيسية التي لا حل لها إلا بالتصادم مع الرجعية ، وبالتناقضات الثانوية في إطار قوي الشعب العامله التي تحل ديمقراطيا في إطار من الوحدة الوطنية >> (١٢٥)

وإشتراكية عبد الناصر تؤكد علي قيمة العمل باعتباره محددًا للقيمة الإنسانية وللمكانة الإجتماعية والعائد الإقتصادي وفقا لمبدأ >> لكل بحسب عمله ، وعلينا أن نقضي علي أية إمتيازات تتجاوز حق العمل وقيمه في خدمة المجتمع دون أي إعتبار آخر ، و >> المساواه في الإشتراكية هي مساواه في الفرصة المتكافئة بعد تصفية الإمتيازات الطبقية ، وبعد الفرصه المتكافئة لكل مواطن ، فإن كل مواطن هو الذي يحدد بنفسه وقدراته الذاتية دوره في المجتمع ، ومقدار ما يحصل عليه من هذا المجتمع >> ولا يعني التركيز علي قيمة العمل نفي حق الإرث ، فالإرث >> شرع سماوي وقطعة من الطبيعة البشرية ذاتها ، لكننا نريد أن يصبح الإرث في الكفاية وليس في الحاجة >> (١٢٧)

وإشتراكية عبد الناصر - أخيرا - لا تتحقق إلا بنقل السلطة إلي تحالف الشعب العامل ، فالسلطة السياسية هي أداة الشعب في إحداث التغيير الإجتماعي ، (١٢٨) والإرتباط عضوي بين الديمقراطية والإشتراكية >> حتي ليصدق القول بأن الإشتراكية هي ديمقراطية الإقتصاد ، وأن الديمقراطية هي إشتراكية السياسة >> (١٢٩) >> وديمقراطية الإشتراكية هي ديمقراطية الشعب العامل الذي له الحق فينتاج عمله وله الحق في بلده >> (١٣٠)

تلك بعض ملامح إشتراكية عبد الناصر ، وهي تقوم في بساطة علي الكفاية في الإنتاج والعدالة في التوزيع ، توسيع قاعدة الثروة الوطنية ثم نصيب عادل من الثروة الوطنية لكل بحسب عمله . ولا تناقض

بينها أبدا وبين الإسلام بالعكس ثمة إتساق كامل ، إنها إجتهدا وطني إستقلالي متفاعل مع العصر ومتصل في روحه بأنبل مراحل التاريخ الإسلامي ، والإسلام ليس ضد التأميم وثمة حديث نبوي مشهور « الناس شركاء في ثلاث : الماء والكلاء والنار » وفي قول آخر « يضاف الملح » ، وقد كانت تلك هي المقومات الأساسية وأدوات الإنتاج الرئيسة في مجتمع النبوة وحجزت جميعها عن ملكية الأفراد ، والملكية في الإسلام حق لله والإنسان مجرد مستخلف فيها ونزعها مشروع إذا تخلقت عن أداء وظيفتها الإجتماعية ، والإسلام ينهي عن إكتناز الأموال ويبشر المكتنزين بعذاب أليم ، والإسلام يحرم الربا والإستغلال الذي يصنع الرأسمالية ، والعمل قيمة مقدسة في الإسلام وحق وواجب ، والإسلام لا يعترف بشرة إلا أن يكون مصدرها عملا أو ميراثا ، والله مع الشعب الكادح ، كان المفكر الإسلامي علي شريعتي بقول دائما : إن كل نص قرأني به لفظة « الله » يقصد بها « الشعب » فالله مع الشعب دائما وضد ثالث الإستبداد والإستغلال والكهانة (١٣١)

لا نقول أن إشتراكية الناصرية هي الإسلام ، وليس في الإسلام صيغ نظامية تطبيقية . تقعد بنصوصه المقدسة عن مقتضي الصلاح لكل زمان ومكان ، إنها نتاج عقلي وضعي إجتهدا يوافق قيم وضوابط الشرع الإسلامي والدليل : أن كل إجتهدا صادق ، مبرأ من شوائب الظلم والهوي الطبقي ، وحتى ولو أتى من جماعات الإسلام السياسي المعادية للناصرية ، دار حول النتيجة نفسها .. وإن بصورة مبهمة .

سيد قطب - قبل نكسته الفكرية في الستينات - قال بعداء الإسلام للرأسمالية ، ويوسف القرضاوي - في أواخر الثمانينات - قال بعداء الإسلام للظلم الإجتماعي ، فماذا قال قطب والقرضاوي وهما ألمع رموز الإخوان بعد ظاهرة حسن البنا ؟

قال قطب في كتابه (العدالة الإجتماعية في الإسلام) : أن خلاف الإسلام مع الشيوعية ، هو أنه يمدها بالقيم الروحية الغائبة عنها (أو لم تقل الناصرية ذلك !) وإعتبر أن الإسلام دين العدل الإجتماعي والمساواة البشرية الكامله ، وقال أن الزكاة وحدها ليست كافية لتحقيق العدل ، وأن المجتمع لابد أن يسيطر بالملكية العامة علي المياه والكلاء والطعام والوقود وليس للأفراد الحق في إمتلاكها ، وأكد علي أن الملكية الخاصة حق للمجتمع ، وأن صاحبها مجرد « خولي » يديرها نيابة عن الآخرين ، وأضاف : أن حق الملكية في الإسلام مرتبط بالمصلحة العامة للمجتمع ، وأن الإنحراف عن المصلحة يوجب التأميم ، إنه رأي يشبه رأي قائد إخواني سوري هو مصطفى السباعي ، وقد أصدر السباعي في الستينات كتابه المسمى (إشتراكية الإسلام) ، وأكد فيه : حق الدولة في التأميم بعد أخذ رأي الخبراء الإقتصاديين

قال سيد قطب ما قاله قبل الثورة ، وقال مصطفى السباعي ما قاله وقت أن بدأ عبد الناصر تجربة التحول الاشتراكي ، أما الشيخ يوسف القرضاوي فتحدث بعد ١٧ عاما من رحيل عبد الناصر ، قال القرضاوي : أن الإسلام مع تقريب الفوارق بين الطبقات ، وأن الإسلام مع توزيع الثروة وفق قاعدة الفرد وبلاؤه ، وأن الإسلام مع تنمية الثروة الجماعية ومنع تملك الأشياء الضرورية للمجتمع ملكيه خاصة ، وأن الإسلام مع تحريم الربا والإحتكار «وهما الساقان اللتان تقوم عليهما الرأسمالية الجشعة» (١٣٣) وأن الإسلام مع إعتبار العمل حقا وواجبا ، وبالطبع لم يقل القرضاوي : أن الإسلام مع اشتراكية الناصرية ، رغم أنه أي الشيخ القرضاوي - قال ببعض مبادئها ونصوصها :

إذن فالأمر ليس خلافا في الإسلام ، إنه داء التعصب ومواريث الدم السياسي ، ثم أن تلك النصوص بقيت مجرد ملاحظات متفرقة ، ولم تنتظم في رؤية إقتصادية متكاملة تدفع عن «الإسلاميين» تهمة ممالأة الرأسمالية ، وبقيت مجرد أقوال كذبتها أفعال الماضي والحاضر ، ولا تصدر علي المستقبل .

وفيما يخص المستقبل ، ثمة دراسة مثيرة كتبها الأمريكي «مالكولم كير» حول سيناريوهات مستقبل مصر ، وتصور ثلاثة سيناريوهات : أن يستمر النظام الساداتي القائم أو أن يصعد السيناريو الإسلامي أو السيناريو الناصري ، يقول كير أنه لو وصل الناصريون إلي السلطة «فسوف يغيرون السياسة الإقتصادية تغييرا شاملا ، وسوف يعيدون السيطرة للقطاع العام ، ويعطون الأولوية لتخطيط مركزي يديره الخبراء ، ويستكملون تجربة التحول الاشتراكي ، يضعون خططا صناعية طموحة مماثلة لخطط الستينات العملاقة» ، هذا ما سيفعله الناصريون فماذا عن الإسلاميين ؟ يتوقع «كير» أن يصل الإسلاميون الراد يكاليون - لا جماعة الإخوان - إلي السلطة ، ويتصور : "أنهم سوف يقرون الإستغناء عن الإستيراد ويركزون علي تنمية الزراعة وصناعة القطن ويعتمدون تكنولوجيا تكثيف العمالة والتقشف والمساواتية واللامركزية علي نحو ما فعل ماوتس تونج في الصين» ويضيف كير : «أن الطريق مسدودة أمام نموذج بتلك الخصائص» ، والسبب «أنه لا يناسب مصر كبلد ذات دور خارج حدودها ، وأن النظام الإسلامي الراديكالي سيضطر لتغيير هويته ويتحول من داخله إلي نظام ناصري ، وسوف يغريه الإستثمار في المشروعات الصناعية الضخمة والتوسع في النواحي العسكرية» (١٣٤)

وربما بدت بعض توقعات كير مستبعدة ، لكن مغزاها يبقى مهما ، إنها تثبت إمكانية تحول «إسلاميين» إلي اشتراكية الناصرية ، هذا لو صدقت نواياهم في التغيير . شيء من ذلك ، يرد في دراسة إستطلاعية فريدة في بابها ، أجريت الدراسة علي عينة من ٣٤ إسلاميا في السجون (٥) منهم ينتمون لجماعة التكفير والهجرة ، (٩) ينتمون لجماعة الفنية العسكرية ، ودارت أسئلة الإستطلاع حول برنامج ما أسمى - بالإرهابيين المسلمين» وكانت الإجابات في الجانب الإقتصادي ملفتة ، «فهم مع تنمية معتمدة علي الذات ، ومع بناء صناعات أساسية ، ومع علم السماح للأفراد بالإحتكار أو السيطرة علي الأنشطة الإقتصادية الأساسية ، ومع حق الحكومة الإسلامية في تأميم الممتلكات الخاصة

متي تطلبت الحاجة ، ومع تقديم مصلحة الجماعة علي مصالح الأفراد تأكيداً لجماعية الإسلام ، وهم يعتبرون تجربة ماوتس تونج في الصين تطبيقاً للإسلام أكثر منها تطبيقاً للماركسية >> ، ويعلق محرر الإستطلاع قائلاً : إنها مجموعة مبادئ تشبه إشتراكية الرئيس عبد الناصر (١٣٥)

وفي تراث الممارسة والفقه الإسلاميين ، ما يدعم التوجه الإشتراكي عموماً ، فبعد الفتوحات الإسلامية الكبرى ، رفض عمر بن الخطاب تقسيم الأرض المفتوحة بين المحاربين المسلمين ، ووضع قاعدة الملكية العامة للأراضي الخراجية ، والإراضي الخراجية - كما يقول الماوردي صاحب >> الأحكام السلطانية - >> هي كل أرض عامرة بشرباً حال الفتح أو كل أرض موات تم إحيائها بماء الخراج >> ويقصد بماء الخراج : ماء الأنهار المفتوحة كدجلة والفرات والتيل ، ويقول الإمام مالك : >> لا تقسم أراضي الخراج ، وتكون وقفاً يصرف خراجها - أي ناتجها - في مصالح المسلمين >> ، وتعارف الفقهاء المسلمون علي أن أراضي الخراج لا يجوز وتوريثها أو بيعها من قبل العاملين عليها لأنها ليست ملكاً لهم إنها ملكية عامة للمسلمين بكافة أجيالهم (١٣٦) ، ولم يعرف تاريخ العرب المسلمين - قبل الغزوة الإستعمارية الحديثة - تلك الملكية الفردية المطلقة والمقدسة ، بل قامت أنماط الملكية علي أساس التصرف والإستخلاف دون حق البيع أو التوريث أو التدمير التي نص عليها قانون الرومان ، ووجدت فقط أنماط من الملكية تراوحت بين ملكية الوحدة الإجتماعية (القبيلة أو العائلة أو القرية) وملكية المشايخ أو ملكية الوقف العام لعموم المسلمين ، وكانت العملية الإنتاجية تتم بطريقة التسيير الذاتي (من قبل أهل الحل والعقد في المستويات المختلفة ، ولم يسمح لأحد أن يدعي أنه يملك الأرض ، وأن الآخرين عبيد أو أقنان لديه ، ولا يجوز أن ينظر إلي تلك الأنماط من الملكية والإنتاج علي أنها محصورة بما قبل الرأسمالية كما يذهب عدد من المفكرين الماركسيين وهي لا تعوق الإنتقال إلي مراحل إقتصادية أرقى من الزراعة الآلية والتصنيع مع الحفاظ علي طابعها الجماعي.

إذن ، فإشتراكية عبد الناصر ليست نباتاً غريباً مقطوع الصلة لا عن الشرع الإسلامي ولا عن التاريخ الإسلامي ، بل هي خرجت علي أنماط (الإقطاع) (والرأسمالية) المفروضة علينا فرضاً وإنطلقت من خصائص واقعنا الموصول بالإسلام مع الإفتتاح علي تجارب الآخرين دون النقل الآلي عنهم ، إنها مرة أخرى : صيغة >> التوفيق الفعال >> التي إمتازت بها الناصرية .

وقضية الوحدة العربية مكون جوهري للناصرية وهي تقوم علي أساس من الوجود القومي التام للأمة العربية ونظريات الوجود القومي متعددة ، وفرضتها ظروف تاريخية بعينها كانت منطقتي >> الإلزام واللورين >> موضع نزاع طويل بين الفرنسيين والألمانيين ، وترتب عليها ظهور نظرية ألمانية - نظرية فيخته - تركز علي وحدة اللغة لأن أهل الإلزام واللورين كانوا يتكلمون الألمانية،

أما النظرية الفرنسية - نظرية رينان - فتركز علي إرادة العيش المشترك التي تحمل أهل الإلزاس واللورين علي البقاء جزءا من فرنسا ، أما المدرسة الماركسية في القومية فقد صاغها ستالين ، كانت الماركسية تري في القومية وجودا طارئا ومشروطا بالتحول الإقتصادي - الطبقي إلي الرأسمالية وتوحيد السوق القومي ، ومن ثم أضاف ستالين شرط الحياة الإقتصادية المشتركة إلي عناصر وحدة اللغة والتاريخ والثقافة ، ولم يكن ستالين بذلك يراعي إعتبار كونه ماركسيا يؤمن بالفاعلية الإقتصادية وحدها ، بل كان يبرر ضم والحاق أمم أخرى تحت التكوين إلي روسيا بأمل أن تصهر الجميع وحدة الحياة الإقتصادية وتغير روابط اللغة والتاريخ والثقافة ، ويركز أبو القومية العربية الحديثة << ساطع الحصري >> علي عنصري وحدة اللغة والتاريخ ، وثمة نظريات قومية أخرى تركّز علي وحدة الأرض ، وطبقا لأي من تلك النظريات أولها مجتمعة ، فإن العرب يشكلون قومية واحدة وأمة تامة التكوين.

إذن فوجود الأمة العربية حقيقة علمية ، لا يعوزها البرهان أو الإثبات إنها وجود مصدق لمجمل المفاهيم القومية ، وهو ما دفع عبد الناصر إلي التركيز بالذات علي تلك المكونات الحية الدافعة لتوحيد وخلق سلطة سياسية موحدة في الوطن العربي ، ركز عبد الناصر علي وحدة اللغة ووحدة التاريخ ووحدة الأمل ووحدة الأمل ، وحدة التاريخ تربط الماضي بالمستقبل ، ووحدة اللغة تصنع وحدة الثقافة والعقلية الجماعية ، ووحدة الأمل والأمل تشكل وحدة الأساس النفسي الإجتماعي ، وتشكل وحدة المقاومة المشتركة لمشاريع الهيمنة والعدوان الخارجي ، ووحدة الأمة العربية - في الخطاب والممارسة الناصرية - ليست مجرد إستعاده لأوضاع كانت عليها قبل قدوم الغزو الإستعماري ، إنها حركة تغيير سياسي وإجتماعي شامل ، إنها ثورة تبلغ هدفها التوحيدي << بالتحرير السياسي للوطن العربي من المستعمر الأجنبي ، وتحرير المواطن من سلطة المستبدين الإقليميين أعوان الإستعمار ، وتحرير الثروات القومية وتصفيقا لإستغلال بالتنمية المستقلة والتحول الإشتراكي ، والوحدة - لدي عبد الناصر - ليست هدفا محايدا تجتمع عليه المتناقضات في حركة الصراع الإجتماعي ، إنها هدف قوي الشعب العربي العامل تسعي إليه بوحدة نضالها وحركتها ووحدة طليعتها الثورية ، ومصر - في التفكير الناصري - هي الدولة النواة ، ونقطة الارتكاز في حركة التوحيد العربي . (١٣٨)

ولا مسوغ لإصطناع تناقض مع القومية بإسم الإسلام .

لا مجال لإصطناع التناقض ، والقرآن الكريم لا يسند دعاة اللتناقض ، فالقرآن لم يحصر مفهوم الأمة في نطاق العقائد الدينية فقط ، والأمة في القرآن << هي كل جماعة يجمعهم أمر واحد : دين واحد أو مكان واحد أو لغة واحدة أو زمان واحد >> ، وليس يلزم في الأمة قرآنيا أن تكون جماعة بشرية فقد تكون من الطير أو من الحيوان (١٣٩) ، والأمة في اللغة مصطلح تفرع عن المادة اللغوية << أم >> وهي كل شيء يضم إليه ما سواه ، جاء في القرآن الكريم << وما من دابة في الأرض ولا طائر

يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم (سورة الأنعام : ٣٨) ، وجاء في القرآن : << قيل يانوح إهبط بسلام منا وبركات عليك وعلي أمم من معك >> (سورة هود : ٤٨) ، وهنا الأمم بمعنى الجماعات المتميزة من الطيور أو الحيوانات التي إصطحبها نوح في سفينة النجاة ، والأمم في القرآن تتعدد في الزمان والمكان ، يقول سبحانه : << ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة >> (النمل : ٩٣) ، ويقول << ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة >> (الشوري : ٨) ، ويقول << وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلقوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون >> (يونس : ١٩) وقد وردت كلمة أمة في أربع وستين آية من آيات القرآن الكريم ، وحملت دلالة التمييز مع إختلاف مضامين التمييز ، ولم ترد بمعنى التمييز في العقيدة - علي نحو قطعي - سوى في آيتين متجاورتين ، قال تعالى : << إنا وجدنا آباءنا علي أمة وإنا علي آثارهم مهتدون (سورة الزخرف : ٢٢) ، وقال تعالى : << إنا وجدنا آباءنا علي أمة وإنا علي آثارهم مقتدون >> (سورة الزخرف : ٢٣) (١٤٠)

ومعني هذا ، أن المسلمين - قرآنيا - أمة بمعنى العقيدة ، وأن العرب أمة بمعنى تميز خصائصهم التي تجعل منهم قومية واحدة ، والقومية في اللغة مشتقة من الفعل الثلاثي (قام) والفعل الرباعي (أقام) بمعنى الثبات والإستقرار في المكان ، والقوم في القرآن لا يربطهم المكان فقط بل اللغة واللسان يقول الله تعالى : << وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم >> ، أي بلغة قومه ، ويقول << فإنما يسرناه بلسانك >> ، ويقول << وهذا كتاب مصدق لسانا عربيا >> ، إذن فالوجود فوق أرض واحدة ووحد اللغة التي هي الوعاء الثقافي روابط توجد القومية ، (١٤١) ومن ثم يظهر أن القول بوجود الأمة العربية والقومية العربية لا يتناقض مع النص القرآني بل يصدقه .

ورغم أن مفاهيم الأمة والقومية هي إصطلاحات حديثة ، ومن مواليد القرن التاسع عشر ، إلا أن فلاسفة ومؤرخي العصور الإسلامية الوسيطة عرفوا الأمة بالمفهوم الطبيعي الإجتماعي لا بالمفهوم الديني فقط ، يقول الفارابي << أن الأمة تتميز عن غيرها بالخلق الطبيعية والشيم الطبيعية واللسان >> ويضيف المسعودي إلي خصائص الأمة الفارابية << وحدة المكان >> أما بن خلدون فقد إستخدم الأمة بمعنى << الجيل >> وهو يقدم تعريفا للأمة بأنها << الجماعة الشاملة التي تتميز عن غيرها بالنسب أو بالجهة أو بالعوائد والشعار أو بغير ذلك من الخصائص والمميزات >> (١٤٢)

وفي الطريق ذاته سار مفكرون إسلاميون مجددون عرفوا بصدق إنتسابهم لشعار الجامعة الإسلامية ، يقول جمال الدين الأفغاني : << الأمة العربية هي عرب قبل كل دين ومذهب >> ويرى اللسان << من أكبر الجوامع التي تجمع الشتات ، وتنزل من الأمة منزلة أكبر من المفاخر >> ، ويقول عبد الرحمن الكواكبي : << أن الأمة قوم بينهم روابط جنس ولغة ووطن وحقوق مشتركة ، ويضيف << أن العرب هم أقدم الأمم وأعرق الأمم >> (١٤٣)

وقد تأثرت جماعات الإسلام السيا سي في بلادنا بفكرة الباكستاني أبي الأعلى المودودي عن القومية يقول المودودي : << أن القوميات جرت بلاء عظيما علي الإنسانية ، ووزعت العالم الإنساني إلي مئات وآلاف الأجزاء ، وهي علي الدوام متحاربة بينها لأجل ما في نفوس أهلها من العصبية >> ، ويضيف << والقومية تنشئ العصبية الأهلية في الإنسانية فكل أمة تريد إجتثاث غيرها ومعاداتها والنفرة منها لا لشيئ إلا لأنها أمة غيرها >> ، (١٤٤) وقد صدر المودودي في رأيه الرافض للمبدأ القومي عن تجربة تاريخية عايشها ، وهي تجربة انفصال باكستان عن المجموع الهندي في أواخر الأربعينات ، انفصلت باكستان علي أساس ديني إسلامي مناقض للهند وكية السائدة في الهند ، ومن ثم تولد عند المودودي ربط عقلي مفادة أن الإلتماء الإسلامي لباكستان لا يتم إلا بنفي الهندية كمشروع إندماج قومي تاريخي ، لذلك جاء رفضه للقومية باتا وحاسما ووضع فيها كل نقبصه ، وأحالها إلي محض إنتساب عرقي عنصري ، وجاءت تجربة انفصال بنجلاديش (باكستان الشرقية سابقا) عن باكستان الغربية لتؤكد خطأ المودودي ، فبنجلادش وباكستان يربطهما الدين ، لكن إنتقاء روابطها القومية - اللغة والجغرافيا >> إلخ - وضع نهاية للوحدة بينهما ، ومن ثم فلا معني لتصديق نظرية المودودي وهي حصيلة تجربة إنسلاخ باسم الدين أعقبتها تجربة إنسلاخ بإسم القومية ، أما الدين والقومية - عند العرب - فلهما معني توحيدي لا إنسلاخي .

القومية العربية دعوة توحيد يعز العرب ويعز الإسلام ، ولا يجوز أن توصف حركة القومية العربية بالإنفصالية أو العداء للإسلام لمجرد أنها عارضت الخلافة العثمانية وسعت لدولة عربية مستقلة ، يقول المفكر الإسلامي التجديدي أحمد كمال أبو المجد << إن موقف هؤلاء القوميين كان موقفا إسلاميا مستنيرا في مواجهة موقف متخلف عقيم تصور أن اللاقتات التي ترفعها الدولة العثمانية المتداعية قادرة وحدها علي صنع المعجزات لحساب الإسلام والمسلمين >> ويضيف << أن هؤلاء شعروا بالمفارقة الهائلة بين تحدي الحضارة الغربية الزاحفة بأسلحة العقل والتنظيم والقوة العسكرية وبين ضالة ما أعدته الدولة العثمانية لمقاومة الزحف ، بعد أن تذررت بالجمود وتزملت بالإنغلاق ، وبعدت عن الإجتهد والنظر وفقدت مقومات الحركة الفعالة التي لا يصلح غيرها لمقاومة الزحف الغربي >> أما حركة القومية العربية المعاصرة منذ الخمسينات فلا يمكن أن توصف بأنها حركة قمزيق للوحدة الإسلامية لأن الواقع القائم ليس واقع تجمع إسلامي سيا سي ، وإنما رفع القوميون دعوتهم - كما يقول أبو المجد - في وجه واقع التجزئة والإقليمية والإنحصار داخل حدود الدول والكيانات العربية المجزأة ، والتي بعكس أكثرها ثمرات جهد إستعماري واع أو صراعات حكام تنازعوا أسلاب شعوبهم في مرحلة من مراحل التاريخ >> (١٤٥)

ورابطة القومية العربية بالذات لها أوثق الصلة بالإسلام ، إنها ثمرة مباركة لثورة الدين الإسلامي وتاريخ حضارته ، كانت المنطقة قد شهدت قبل الإسلام تفاعلا لغويا ثقافيا وهجرات بشرية ومعارك مشتركة ضد مخاطر خارجية ، ثم أتى الإسلام .ومعه الخلق العربي الجديد والمكتمل ، توحدت بالإسلام قبائل الجزيرة

العربية ثم إمتدت فتوحاته إلى دمشق (٦٣٥م) وبقية الشام قبل نهاية (٦٤٠م) ومصر والعراق (قبل نهاية ٦٤٣م) والمغرب العربي (كله ٦٩٨م) . رفع الإسلام عن شعوب المنطقة عبودية الفرس والروم وألغى ما بينها من حدود وقدم لها لغة مشتركة ونظما مشتركة للحياة الإقتصادية والسياسية ثم إنصهر الجميع في معارك مشتركة ضد مخاطر خارجية أظهرها الخطر الصليبي والمغولي ، وكانت الحصيلة : أن صنعت : الأمة العربية بخصائصها الموحدة التي جعلت منها قومية متميزة .

وقد إمتدت فتوحات الإسلام إلى خارج المنطقة العربية شرقا إلى فارس (٧٤٣م) وغربا إلى أسبانيا (٧١٠م) وشمالا إلى جزر البحر المتوسط وأوربا ودخل الإسلام أيضا بالدعوة الحسنة لا بالفتح المسلح إلى تركيا وشرق آسيا وغيرها من بقاع الأرض وقدم المغول والتتار إلى بلادنا غزاه وعادوا مسلمين ولك هؤلاء أسلموا لكنهم لم يتعربوا أي لم يصبحوا عربا أو إمتدادا للأمة العربية ، ففارس (إيران) أخذت عن العرب حروف اللغة فقط ولم يتم تعريبها ، وتركيا أخذت عن العرب حروف اللغة ثم تغير الأمر مع ثورة أتاتورك العلمانية وأخذ الأتراك بالحروف اللاتينية ، وإختلفت الأسباب ، ويشير الدكتور عبد العزيز الدوري إلى أن إيران وبلاد ما وراء النهر لم تتعرب >> لإقتصار العرب الفاتحين علي التجمع في مراكز مدنية متباعدة ، ووجود تراث ثقافي وحضاري مع ذكريات تاريخية قريبة ، وقيام لغة أدبية فارسية سادت وصارت لغة ثقافية وحدت من نطاق التعريب >> . (١٤٦) أما تركيا فلم تكن أمة بل قبائل دخلت الإسلام متأخرة (١٠٥٥) في عهد الخليفة العباسي القائم بأمر الله ولم تشهد حضورا ثقافيا عربيا كثيفا ، وكان سكانها أقرب إلى التفاعل مع المحيط الأوربي خاصة بعد أن ضعفت سيطرة العرب علي الدولة الإسلامية وانتقلت العاصمة إلى الأستانة ، ولم تتعرب أسبانيا رغم أنها كانت عند فتحها في طور قبل قومي ، وذلك بسبب الطابع الثقافي لخطّة حركة الإسترداد المسيحي وهي خطّة (لم تفصل بين الثقافة العربية والإسلام وإعتمدت القضاء علي العنصر السكاني العربي والبربري الذي حمل الثقافة العربية الإسلامية) >> (١٤٧)

وهكذا ، تكونت بتفاعلات التاريخ وتميزت دائرتان ضمن المحيط الإسلامي : دائرة قومية للعرب ودائرة للمسلمين من غير العرب وهم قوميات وأمم شتي ، وبقي رباط العقيدة الدينية هو القاسم المشترك .

والبعض يرفعون شعار الخلافة الإسلامية تأسيسا علي رابطة العقيدة الدينية ، وويناهضون بها هدف التوحيد العربي ، وليس من نص ديني يلزم المسلمين بالخلافة بمعنى الوحدة السياسية التامة ، ثم أن ما عرف بدولة الخلافة لم تكن أكثر من إمبراطورية شهد التاريخ البشري القديم والوسيط عشرات من أمثالها ، وقامت كل تلك الإمبراطوريات علي >> حق الفتح >> ، وكان معيارا معترفا به للشرعية ظلت آثاره موجودة حتي عام ١٩١٩ حين ألغته عصبة الأمم (١٤٨) ، كانت الإمبراطوريات تعتمد علي قوة

جيوشها ، ولا تضع لها حدوداً نهائية ، بل هي في حركة مغالبة وحروب دائمة مع غيرها من الإمبراطوريات وحروبها مع تطور التكوينات الاجتماعية البشرية ، وظهرت أمم وقوميات صارت هي القاعدة الشرعية في البناء السياسي ، ولعل ما نشهده اليوم من تفكك الإمبراطورية السوفيتية التي أقامها جوزيف ستالين ووضع شعاراً لها وحدة العقيدة الماركسية ، ما يؤكد أن المبدأ القومي هو حجر الأساس في بناء الدولة المستقرة ولا يعود الأمر إلى إخفاق الماركسية كنظام إقتصادي يمكن أن تتبناه أو تعدل عنه أي أمة دون أن يعني ذلك تفككها البنائي ، والدليل : أن الصين المجاورة والتي تتمتع بتجانس قومي وثقافي عريق لا يجري فيها شيء مما يجري للسوفيت ، ولا ينتظر أن يحدث حتى لو أعلنت رسمياً عدولها عن الماركسية .

إذن فثمة حدود فاصلة بين معني الإمتاء إلى قومية ومعني الإنتساب إلى عقيدة دينية أو وضعية ذات طابع فوق قومي ، وقد انطلقت الناصرية من حقيقة الوجود القومي للأمة العربية لتؤكد مطلب وهدف الوحدة السياسية التامة ، ولم تتخلف الناصرية في الوقت نفسه عن طاعة الأمر القرآني «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا » ، لم تهمل دائرة العقيدة التي تجمع العرب إلى غيرهم وهي الدائرة الإسلامية ، يقول عبد الناصر في كتابه (فلسفة الثورة) : « لا يمكن أن نتجاهل أن هناك عالماً إسلامياً تجمعنا وإياه روابط لا تقر بها العقيدة الدينية، فحسب وإنما تشدها حقائق التاريخ كذلك » ويضيف : « ولقد ازداد إيماني بالفاعلية الإيجابية التي يمكن أن تترتب علي تقوية الرباط الإسلامي في دائرة إخوان العقيدة ، وويتابع « ولقد خرجت بإحساس كبير بالإمكانات الهائلة التي يمكن أن يحققها تعاون المسلمين ، تعاوناً لا يخرج بهم عن حدود ولائهم لأوطانهم وقومياتهم في العقيدة قوة غير محدودة » (١٤٩) ويشيع علي سبيل الخطأ أن عبد الناصر تحدث عن الدائرة الإسلامية لكنه لم يسم أبداً إلى تجسيدها ، والواقع أن عبد الناصر أنشأ هيئة سميت « المؤتمر الإسلامي » سنة ١٩٥٤ وهدفت وقتها إلى تأكيد البعد الإسلامي في سياسة مصر الخارجية ومواجهة سياسة الأحلاف الإستعمارية التي حمل بعضها أسماء إسلامية ، ثم كان إنشاء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - أوائل الستينات - متابعة للطريق ذاته ، وإن تكن طبيعته بعيدة عن السياسة المباشرة ، لكنه لعب دوراً غير منكور في توثيق روابط المسلمين جميعاً ، وتأكيد هيبته في مواجهة الآخرين ، ثم أن خط عدم الإنحياز قد شمل الدائرة الإسلامية ضمن ما شمل ، وكان جمال عبد الناصر رمزا للتجمع العربي الإسلامي المشارك في الحركة بينما كان نهرو وتبتو يمثلان حساسيات أخرى متضامنة ، ثم هناك تجربة توحيد عقيدي إسلامي ممتازة رعتها الدولة الناصرية ، ونعني بها « جماعة التقريب بين المذاهب » ، نشأت الجماعة في القاهرة أواخر الخمسينات ونشطت في الستينات ، وأصدرت مجلة (رسالة الإسلام) التي شارك في تحريرها فقهاء كبار من الأزهر ومعظم مراجع السنة والشيعة ، وصدرت فتوي الشيخ محمود شلتوت في « جواز التعبد علي المذاهب الإسلامية الثابتة الأصول المعروفة المصادر ومنها مذهب الشيعة الإمامية

الإثني عشرية >> ، وتلك خطوة غير ملحوظة وغير مسبقة منذ تفرق المسلمون عقيدياً قبل ثلاثة عشر قرناً .

وبديهي ، أن تناقضات عبد الناصر الأساسية مع الحكام الرجعيين أثرت علي العمل في الدائرة الإسلامية ، تماماً كما حدث بجهود التوحيد العربي ، الناصرية تركز علي وحدة الهدف وثورته وتقدمه علي وحدة الصف الكاذبة ، وقد عارض عبد الناصر حكومات أقطار عربية وساند حركاتها الثورية وحدث الشيء نفسه حين عارض حكومات دول إسلامية غير عربية وساند حركاتها الثورية (مثال : عارض عبد الناصر بشدة حكم شاه إيران وقدم أوفر دعم ممكن لحركة الخميني الثورية منذ بداياتها القوية سنة ١٩٦٣) .

وأظن أن متغيرات ما بعد عبد الناصر توجب علي الناصريين إهتماماً أكبر بالتضامن الإسلامي ، فقد زال الإستقطاب الدولي علي القمة ، وحلت القطبية الأمريكية وحدها .. حتي إشعار آخر ، وتدهورت حركة عدم الإنحياز بأثر من تغير البيئة الدولية وبأثر من زوال قادتها التاريخيين وتراجع حركة الثورة في العالم الثالث ، ثم أن التفكك الراهن للإمبراطورية السوفيتية وبوغسلاquia التيتوية يضيف إمكانات وربما دولا جديدة إلي الدائرة الإسلامية ، وهو ما يجعل لدائرة إخوان العقيدة الدينية دوراً مضافاً في تحصين قلبها العربي ضد مخاطر وأزمات تكاثرت عليه ، ولم تعد الصيغ القديمة كافية ، ولن تجدي نفعا صيغة التضامن السوري بين الحكومات ، والدليل : هو المصير الأسود الذي آلت إليه منظمة المؤتمر الإسلامي (نشأت بعد حريق المسجد الأقصى سنة ١٩٦٩) ، ولا بد من البحث عن أفق شعبي لعلاقات الدائرة الإسلامية ، وأتصور أن الصيغة الممكنة هي برلمان جامع >> للقوي الشعبية في العالم الإسلامي وهي صيغة حلم بها الكواكبي في كتابه >> أم القرى >> وحلم بها عبد الناصر في (فلسفة الثورة) يقول عبد الناصر : >> يجب أن تكون للحج قوة سياسية ضخمة (...) ويجب أن يتحول إلي مؤتمر سياسي دوري يجمع القادة ورجال الرأي في الدول الإسلامية والعلماء في كافة أنحاء المعرفة والكتاب والصناع والتجار والشباب ليضعوا في هذا البرلمان الإسلامي العالمي خطوطاً عريضة لسياسة بلادهم وتعاونها معا ، وحتى يحين موعد إجتماعهم من جديد بعد عام >> (١٥٠)

والبرلمان الإسلامي الذي حلم به عبد الناصر ليس صيغة متواضعة ، إنها أكثر تقدماً من صيغ محدودة طرحها رسلانيون من طراز حسن البنا >> عصبة أمم إسلامية >> ، (١٥١) بل ونتائجها الممكنة تفوق صيغة مالك بن نبي >> الكومنولث الإسلامي >> ، تلك هي الصيغ الفقيرة التي طرحها أصحاب شعار الخلافة وبناهضون الناصرية بها ، أما الناصرية فنطرح صيغة شعبية أوسع شمولاً وأفضل تأثيراً ، وأظن أن شرط النجاح لصيغة الناصرية يظل كما كان : وحدة عربية تامة في القلب ، وتضامن فعال في المحيط الإسلامي ، تلك طبائع الأشياء ومقتضيات العلم والتاريخ والثورة .. والدين أيضاً .

نقطة أخيرة ، لابد أن تراجع فيها الناصرية أوراقها ، إنها قضية الإستقلال الثقافي

والحضاري .

٣/٤

فالاستقلالية هي أهم ما يميز الناصرية ، وقد تقدمت بتفوقيتها الفعالة من الاستقلال السياسي إلى الاستقلال الإقتصادي ، وتلك خطوات في الطريق الصحيح لكنها تبقى ناقصة ما لم تكتمل بالاستقلال الحضاري عن الغرب ، وتلك قضية لها أوثق الصلات بالإسلام كدين والإسلام كحضارة ، وأحب هنا أن أذكر بنصيحة القائد أحمد بن بله للناصرين ، بن بله يعتبر الناصرية أعظم وأخصب ما ظهر في الساحة العربية منذ قرون ، ويعدها « الأيدلوجيا العربية الثورية المواجهة للإستعمار والإمبريالية » لكنه يضيف - في حوار مع مجلة « الموقف العربي » القاهرية قبل سنوات - أن الإمبريالية اليوم لم تعد ذات شكل عسكري وإقتصادي فقط ، وأنها أصبحت هيمنة حضارية ، ومن ثم فإن الجانب الثقافي الإسلامي لابد أن يكون ظاهرة بارزة في التيار الناصري خلال المرحلة المقبلة » (١٥٢).

والاستقلال الثقافي الحضاري شيء آخر غير الإنغلاق أو القطيعة الحضارية ، الاستقلال يبدأ بالتسليم بوجود حضارات بشرية متعددة في الزمان والمكان ، والاستقلال يبدأ بنفي خرافة وجود حضارة إنسانية شاملة ووحيدة في أي عصر فلم يكن الأمر أبدا كذلك ، وليس كذلك الآن ، كانت هناك دائما حضارات تسود وحضارات تتنحي إلي حين ، لكن دورات الصراع والتفاعل الحضاري كانت تسمح دائما للحضارات الأصلية بالإزدهار مجددا ، وكانت حضارات أرقى ، وحضارة الغرب تسود الآن بينما حضارتنا العربية الإسلامية في وضع المتنحي لا الميت ، وليس المطلوب أن نغلق الأبواب والنوافذ في وجه الحضارة الغربية ، بل أن نستفيد من إنجازاتها الضخمة ونتمثلها ونهضمها ، ولكن في إطارنا القيمي والثقافي الحاكم ، وأن نزيد بإطراد من قدرتنا علي مواجهة الغزو الحضاري بوصل ما ينقطع مع موارثنا الذاتية ، تجديد الذات هو الأساس وهو لا يتعارض مع الإنفتاح علي الآخرة ، مطلوب أن ننفتح أوسع إنفتاح ممكن وواع علي علوم الغرب الطبيعية وإنجازاته التقنية ، ومطلوب أن ننفتح علي نظمه في السياسة والإقتصاد مع ضمان حقوق الإنتقاء والملائمة والتكيف والبعد عن التقليد الأعمى ومطلوب أن ننفتح علي العلوم الإجتماعية والغربية ومناهجها مع إدراك كونها ليست « علما » بالمعني المفهوم ومشوبه بأثر قيم حضارية تميزهم وقد لا تميزنا ، ويصدق الأمر ذاته علي الآداب والفنون ومناهج النقد الغربية ، لكن الحذر كله يبقى مطلوبا من جوهر الفلسفة الكامنة للحضارة الغربية ومنظورها الخاص في رؤية العالم ومبادئها في فهم وممارسة الحياة ، وتلك الجوانب الأخيرة علي تعارض مطلق مع خصوصيتنا الحضارية وتهدد بإقتلاعنا من ذاتنا .

وقد يقال أن هذه « إنتقائية » « أو توفيقية » ، وهي بالفعل كذلك ، وليس عيبا أن ننتقي أو نوفق ، فتلك بعض خصائصنا الحضارية ، بل أظن أنها خصائص مطلوبة لكل حضارة تريد أن تنهض لا أن تموت أو تلحق بالغير ، إنفتح أجدادنا العظام علي حضارة الفرس المتفوقة ، وأخذوا عنها نظام

ضريبة الأرض الزراعية المعروف باسم « وضايع كسري » ورفضوا نظام حكمها القائم علي الحق الإلهي وعقائدها المجوسية والزرادشتية والمآونية ، وإنفتح أجدادنا العظام علي حضارة الروم البيزنطي ، وأخذوا منها طرق الإدارة في تدوين « الدواوين » ورفضوا عقائدها الغنوصية ومسيحياتها التي خرجت بالروح الهلينية عن عقيدة التوحيد ، وإنفتح أجدادنا العظام علي تراث اليونان القديمة وفلسفاتها ، لكنهم رفضوا عقائدهم الوثنية ، وكذلك فعلت الحضارة الغربية البازعة مع حضارتنا العربية الإسلامية ، أخذوا عنها كل منجزاتها العلمية كذلك والفلسفة التي تتسق فقط مع الميراث اللاتيني ، أخذوا من فلسفة إبن رشد ما عرف « بالرشدية اللاتينية » وتركوا إبن رشد الأكثر ثراء وعمقا وإتصالا بحضارتنا نحن أخذوا إبن رشد الشارح لأرسطو ، وتركوا إضافاته الأغني عن تصور الذات الإلهية ووحدة الوجود العقلي والمادي ومنهجه في التوفيق بين الحكمة والشرعة . (١٥٣)

ولا يعني ما نقوله ، أن نغلق الباب دون فلسفات الغرب ، بل أن نحذرنا ونغريبلها وننتقي منها وفق معايير مشتقة عن ميراثنا الحضاري ، وبهدف تحديث أصولنا لانقيها ، وميراثنا الحضاري ليس عقيما وتقلييا كما يقال ، بل أعلي من شأن ومكانة العقل ، والقاضي عبد الجبار - وهو من علماء الكلام المسلمين - قدم في أدلته الفقهية « حكم العقل » علي « حكم النقل » ، حتي لو كان الأخير من القرآن الكريم ، وقال الماوردي : « أن حجج العقل أصل لمعرفة الأصول إذ ليس تعرف الأصول إلا بحجج العقل (١٥٤)

ولفظه « الخصوصية الحضارية » ليست لفظة هائمة أو تجريدا لا يلمس أو يحس ، تماما كما أن مصطلح الحضارة والثقافة ليس كذلك ، الثقافة والحضارة هي الحياة نفسها ، إنها « أسلوب الحياة » المميز لوجود بشري معين متصل في الزمان والمكان والخصوصية الحضارية هي جملة المكونات المادية والروحية المتراكمة بالإستمرارية التاريخية الحية لمجتمع بعينه ، وثمة ثلاث مستويات متداخلة - كما يقول د. أنور عبد الملك - في تركيب الخصوصية الحضارية : أولها : التركيب الداخلي للخصوصية (أسلوب الإنتاج الإقتصادي الإجتماعي - إعادة إنتاج الحياة البيولوجية - السلطة والدولة - الأديان والفلسفات) ، وثانيها : تاريخ الخصوصية (الإستمرارية الزمانية - مؤثرات المكان الجيوسياسية والجيوية ثقافية) ، وثالثها : التفاعل الجدلي بين عوامل الإستمرار وعوامل التغير في نسق حضاري بعينه . (١٥٥)

والحضارة الغربية التي يدعونا البعض للأخذ بها ، أو إعتبارها معيارا للتقدم غاية له ، حضارة تغتال إنسانها ذاته ، بعد أن إغتالت الآخرين بالسحق والإسترقاق والنهب ، وما تزال تفعل .

كانت حضارة الصناعة وعدا عظيما بالسعادة والفرحة ، ورث الأوروبيون عن « سبينوزا » تعريفه

للفرحة >> الفرحة هي سبيل الإنسان من حالة أدنى إلى حالة أعلى ، والكآبة هي العكس >> وتصوروا أن التقدم العلمي والصناعي سوف يعلو بالإنسان ليصبح إلها متحررا من قيود الطبيعة ، ومستخدمها إياها كأحجار في بناء عالم يخلقه بنفسه ، وكانت النتيجة : ضياع الوعد بالسعادة ، لم يصبح الإنسان هو نفسه ، بل أصبح مجرد ترس في آلة إستهلاك ضخمة ، وتساوت الرأسمالية مع الشيوعية في المصير ، كلاهما غلبته دوافع اللذة وتحقيق الحد الأقصى من المنفعة وشهوة التملك ، كان خروشوف يصف شيوعيته بأنها >> شيوعية الجولاش >> التي >> تتيح للجميع تملك السلع الإستهلاكية بدلا من حصرها في يد الأقليات الرأسمالية >> ، وقد أخفقت الشيوعية في تحقيق وعدها التملكي ، بينما نجحت الرأسمالية ، وسقط الجميع في إمتحان السعادة الإنسانية ، وعلي حد قول >> إلبرت شفايترز >> فقد أصبح الإنسان >> كائنا أعلي - سوبرمان - ولكن هذا الإنسان الأعلي الذي يمتلك قوة تفوق قوة الإنسان ، لم يرتفع إلي مهتوي عقلائي أعلي بل أنه يزداد فقرا وتجردا من روحه وإنسانيته >> .

قامت الحضارة الغربية علي فكرة >> المنفعة ، والمنفعة الإقتصادية وحدها في الأغلب الأعم ، وخلقت من إنسانها إنسانا للتملك ، تتمحور حياته كلها حول الأشياء وتخلو من الناس ، ويشعر - كما يقول إريك فروم - بأنه خصم للآخرين جميعا ، للزبائن الذين يريد أن يخدعهم ، وللمنافسين الذين يريد أن يقضي عليهم ، وللعمال الذين يريد أن يستغلهم ، وللأغنياء الذين يحسدوهم لأنهم يملكون أكثر وللفقراء الذين يخاف منهم ، وغما إنسان التملك في ظل الرأسمالية كما في ظل الشيوعية ، تناسي الشيوعيون عظام ماركس عن التشيؤ والإغتراب ومخاطر مقايضة التملك بالإنسانية >> كل ما يأخذه الإقتصاد من إنسانيته يردده إليك ثروة ونفوذ >> ، وقام النظام الشيوعي السوفيتي علي مبدأ الإستهلاك كهدف للحياة ، وطالما ظل كل شخص راغبا في إمتلاك المزيد فلا نهاية للطبقات أو الحروب الطبقيية ومآسي الجشع جريا وراء اللذة والأنانية المفرطة وفي غمط التملك يكمن الإحساس بالتعصب ، وإذا كان التملك هو خطيئة الغرب ، فإن الكينونة هي فضيلة الشرق ، إنسان التملك يأخذ دائما ويبحث عن المزيد ، أما إنسان الكينونة فيعطي دائما ، ويصف البعض غمط >> الكينونة >> في صورته بليغة : >> حين يسقط الضوء علي زجاج أزرق ، فإننا نري لونه أزرقا لأنه يمتص كل الألوان الأخرى ما عدا الأزرق ، ومعني ذلك أننا نصف هذا الزجاج بالزرقة لأنه لا يحتجز الموجات الزرقاء ، أي أنه يعرف لا بما يملك ، ولكن بما يعطي >> ، (١٥٦)

وربما كان السبب هو روحانية الشرق وتدينه في مقابل وثنية الغرب ، نعم ما زالت أوربا تعتنق الديانة المسيحية ، ولكن بعد تفريغها من مضامينها ومعانيها السامية ، كان المسيح بطلا للمحبة وشهيدا وهب حياته من أجل الرب ومن أجل رفاقه ، كان بطلا بغير سلطة لا يستخدم القوة ، أما البطل في خيال الغربيين المعاصرين فهو البطل الوثني الذي يشبه أبطال الإغريق والرومان ، يغزو وينتصر ويدمر وينهب ويسرق وينتفخ غرورا ، وقد ينطبق علي التاريخ الغربي الحديث وصف القديس أو غسطين للتاريخ الروماني بأنه >> تاريخ عصابة من اللصوص >> ، لا توجد جريمة إلا وإرتكيبها الغربيون، أبادوا

شعوباً بأسرها مثلما حدث للهنود الحمر واسترقوا الزنوج ، ونهبوا ثروات العالم الثالث كله ، وشنوا حربين عالميتين ونفذوا الثالثة في حرب الخليج الأخيرة ، وربما كان استمرار تقليد الألعاب الأولمبية الإغريقية دليلاً رمزياً على اتصال وثنية الغرب المعاصرة ، ففيها معاني التهوس وتجميد القوة والترويج الإعلامي التجاري لنزعة التملك والتعصب ، وقد اقترح مفكر غربي أن يحل محل إحتفال الألعاب الأولمبية إحتفال آخر تعرض فيه مسرحية الآلام (التي تعرض آلام السيد المسيح في حضارة تتسمي بالمسيحية) لقد تحول المسيح في حضارة تتسمي بالمسيحية) ، لقد تحول المسيح عند الغربيين إلى وثن يحب نيابة عنهم بينما تفرغوا هم لمواصلة حياتهم على طريقة البطل الإغريقي الوثني (١٥٧)

ومع تداعي التأثير المسيحي الخالص ، لم تنجح الأفكار الوضيعة الغربية في ملء فراغ الروح ، بل غدت كلها نزعة التفوق والتعصب العرقي ، حتي الماركسية بدعاؤها الإنسانية لم تبرأ من النزعة العنصرية بتسليمها بـ «> حد المنفعة الاقتصادية >> ، وتبريرها للمظاهرة الإستعمارية على أنها تحديث للمجتمعات المتخلفة حضارياً ، وباعتبارها تاريخ التطور الأوربي تاريخاً للعالم كله ، وقبل الماركسية ومع ظهورها كانت الأفكار العرقية تنتعش بشدة خاصة مع كشوفات داروين البيولوجية ، بدأت الموجة العرقية - قبل داروين - ب «> جوينو >> الذي حجز للجنس الأبيض مكانة الإنسان الأعلى أما الصفر فيمثلون >> العقل العملي والمقيد >> وترك للسود مكانة >> العقل المنحط >> ، ووصفت عرقية جوينو بأنها عرقية يائسة تخاف التحليل الحضاري بسبب إختلاط الأجناس وتحلل صفاتها الموروثة ، وبعد العرقية اليائسة ولدت العرقيات المقاتلة المتأثرة بفلسفة نيشه الفردية والسورمانية >> إني أبشركم بالإنسان الأعلى ، يجب أن يأتي من الإنسان ما يفوق الإنسان >> ، تأثرت النازية بنيتشه وتأثرت به الصهيونية أيضاً ، يقول الحاخام الصهيوني آحاد هعام : >> إذا كان الهدف من الحياة هو السورمان ، فإن ظهوره رهن بظهور الأمة الممتازة أو السور أمة >> ويضيف هعام >> من الطبيعي أن يسلم الإنسان بوجود درجات متتابعة في سلم الخليقة بدءاً بظهور الكائن غير العضوي ، فالنباتات والحيوانات القادرة على النطق يتقدمها جميعاً الجنس اليهودي !!!

والحضارة الغربية تؤول الآن إلى أسوأ مواليدها ، إنه اليمين الجديد الذي يحكم أمريكا وتقوى حركاته في أوروبا كلها ، واليمين الجديد كاليمين القديم يستنكر حق المساواة للمواطنين في الدولة الحديثة ، وإذا كان اليسار الجديد في الستينات قد أنكر تماماً دعاوي البيولوجيا ، ورد كل الفروق البشرية إلى التكوين الإجتماعي ، فإن اليمين الجديد - على العكس - يستند إلى ما يسمى >> الحتمية البيولوجية >> ، وكان غو فكرة الحتمية البيولوجية منذ أوائل السبعينات - في جوهره - رداً سياسياً وأيدلوجياً على مطالب الفئات الساخطة التي تتجه يساراً ، وهكذا وظفت البيولوجيا لإنكار شرعية مطالب السود والنساء والمهاجرين الأفريقيين والآسيويين بالمساواة في المجتمعات الأوربية والأمريكية

وعدم المساواة - في رأي اليمين الجديد - هو الأمر الطبيعي لأنها تتفق مع حقيقة وجود فروق بيولوجية ووراثية ، والحتمية البيولوجية ليست علما بل خيالا مريضا يرتدي مسح العلم ، وهي أقرب إلي روايات أميل زولا - في القرن التاسع عشر - عن أسرة << روجون ماكار >> ، وكان زولا يكتب دائما في مقدمة رواياته تلك << للوراثة قانونها تماما مثل ما للجاذبية قانونها >> (١٥٨)

وفي أحضان اليمين الغربي الجديد ، وإلي جوار مذاهب الحتمية البيولوجية ، ترعرعت العقيدة الإنجيلية المسماة الحقبوية الألفية أو المسيحية الصهيونية ، وتضم الطوائف الإنجيلية حتي الآن حوالي (٦٠) مليون شخص في الولايات المتحدة فقط ، وكل هؤلاء لا تؤرق ضمائرهم أسئلة قديمة تخص مسئولية اليهود عن دم المسيح مثلا ، بل كل ما يشغلهم مساعدة إسرائيل إستعدادا لعودة المسيح الثانية ، فإنشاء إسرائيل الكبرى وبناء هيكل سليمان الثالث علي أنقاض المسجد الأقصى يعجل بعودة الرب مع بداية الألف الثالثة بعد الميلاد ، وهكذا تصبح مذابح الصهيونية العنصرية ضد العرب مقاومة للشيطان ، وتهيئ للمعركة الأخيرة هزمجدون التي بشر بها الإنجيل ، إنها منتهي الخيانة لمسيح المحبة ومنتهي الأمانة لعقيدة التعصب الغربي الوثني في الوقت ذاته .

تلك هي العقيدة التي تصنع ما يسمونه النظام العالمي الجديد ، عقيدة النفعية والتملك والتعصب والوثيته بإسم الدين عقيدة تلوس بالأحذية . شعوب وحضارات الجنوب كله ، ونحن بالذات ، نحن العدو والضحية رقم ١ ، نحن بالنسبة لهم سوق تجاري ومخزون نقط وموقع إستراتيجي يجب إخضاعه بالتدخل المباشر أو عبر إسرائيل << مبعوث العناية الغربية >> في منطقتنا ، ونحن أيضا حضارة يجب أن تقتلع جذورها المظمورة قبل أن تقدم البديل وثمة بعد صراعي يقلق شعوب الغرب البيضاء منا بالذات ، إنه البعد السكاني الثقافي ، مفكر والغرب هلعين مما يسمونه إنقراض الجنس الأبيض ، ففي سنة ١٩٠٠ كانت الشعوب البيضاء في إستونيا وأمريكا الشمالية ونيوزيلندا وأوربا تمثل ١٣٢٪ . من سكان العالم ، وقد هبطت النسبة إلي ٣١٪ عام ١٩٥٠ ، وتراجعت إلي ٢٠٪ عام ١٩٩٠ ، والجنس العربي من الأجناس المخيفة للبيض بسبب تزايد معدلات نموه ، فعدد سكان أوربا الغربية الآن (٣٥٨) مليونا بينما يبلغ عدد سكان المحيط العربي الإسلامي في إفريقيا والشرق الأوسط (٢٧٨) مليونا ، وإذا إستمرت نسب الولادة الحالية علي حالها - كما يقول الأمر يكي ديفيد هال في صحيفة << واشنطن بوست >> فإن عدد سكان المحيط العربي الإسلامي جنوب البحر الأبيض سيتجاوز عدد سكان أوربا الغربية في العام ٢٠٠١ ، والوجه الآخر للتحدي هو عدد المهاجرين الملونين في أوربا ويبلغ (١٨) مليونا نصفهم من العرب وأغلبهم من المسلمين ، هؤلاء المهاجرون ينشرون الإسلام واللغة العربية معهم في القارة الأوربية ، ويزيد نفوذهم السكاني والثقافي والسياسي بإطراد وهو ما يقلق وينمي مشاعر عداة عنصري من البيض المنتمين زورا للمسيحية السمحة (١٥٩)

وبينما تعد إنهيارات روسيا وأوروبا الشرقية بمثابة إعادة دمج لتلك الشعوب في بيئتها الحضارية الأصلية ، وتبدو وكأنها تضييق للجرح السطحي الذي مثلته ثورة البلاشقة في تاريخ الحضارة الغربية فإن ثورة البلاشقة في تاريخ الحضارة الغربية ، فإن البعض يريد أن يوهمنا أنها نهاية التاريخ بالمطلق وليست نهاية تاريخ بذاته في تطور الحضارة الغربية ، ويصفها «فرانسيس فوكوياما» - الأمريكي من أصل ياباني - بأنها «نقطة النهاية لتطور البشرية الأيديولوجي» ، ويتحدث آخرون - منهم بيتر برجر عالم الاجتماع الأمريكي - عن «الثورة الرأسمالية» التي توالي إنتصارتها ، إنها النهاية والثورة التي تصنع هناك ويحاول إقناعنا بها آله سحق إعلامي وثقافي غير مسبوق في جبروتها ، وفي حين يتم تدويل الرأسمالية بالشركات الإقتصادية متعددة الجنسيات ، فإنه يتم أيضا تدويل الثقافة والحضارة والرؤية الغربية عبر شركات إعلامية عابرة للمقارات ، وهناك عدد صغير من هذه الشركات (خمس عشرة شركة) تتحكم في كافة المواد والوسائل والمؤسسات والتقنيات الإعلامية والإعلانية في العالم ، بل أن أربع وكالات أنباء رأسمالية وهي (رويتر - أسوشيتدبرس - يونايتد برس - فرانس برس) تحتكر فيما بينها (٨٠٪) من إجمالي تدفق المعلومات الدولية ، وتكرس هذه الوكالات (٨٠٪) من أنبائها لدول الشمال ، وتتصدر وكالات ومؤسسات الأنباء التابعة للولايات المتحدة مجمل وسائل الهيمنة الثقافية والإعلامية في العالم ، وتسيطر علي (٧٥٪) من إجمالي الإنتاج العالمي من البرامج التلفزيونية ، و (٩٠٪) من إجمالي الأخبار المصورة ، و (٨٢٪) من إنتاج المعدات الإعلامية والإلكترونية ، و (٩٠٪) من المعلومات المخزنة - المعطيات - في الحاسبات الإلكترونية (١٦٠) ، وكما تنهض وكالة المخابرات المركزية الأمريكية بأدوارها في التخريب السياسي والإقتصادي والعسكري تنهض أيضا بدور في التخريب الثقافي والسيطرة علي وسائله وتطويرها ، وثمة وكالة أمريكية أخطر هي الوكالة الأمريكية للاتصالات الدولية (USICA) ، وهي تقوم علي نشاط إذاعي وصحافي وثقافي في أربع جهات الأرض ، وميزانيتها تساوي أربعة أضعاف ميزانية منظمة «اليونسكو» الدولية ، وهي تعمل علي أساس من «نظرية البعد الرابع» ، تلك النظرية التي صاغها الأمريكي فيليب كومبس «وهي تضيف إلي الأنشطة الدولية الثلاثة لأمريكا (الدبلوماسية - العسكري - الإقتصادي) بعدا رابعا هو البعد الثقافي ، ويقول خبراء الجمعية الأمريكية - وهي هيئة مهتمة بعلاقات أمريكا الثقافية مع سائر العالم - «سواء كانت الثقافة الأمريكية خفيفة أو عميقة وسواء كانت تعبيرا عن خير أو أسوء ما لدينا ، فمن الواضح أنها تشكل قوة هائلة تعيد صياغة الثقافات القديمة والحياة اليومية للشعوب الأخرى وتقولب مسالكها وفق مثال الولايات المتحدة» ، ولا تكتفي أمريكا بالغزو الثقافي من المركز فقط .. أي من واشنطن ، بل إنها تكون في جامعاتها طلائع غزو من أبناء الشعوب والحضارات المطلوب غزوها ، وتشير الإحصاءات إلي أن (٤٢٪) من الخريجين الأجانب من جامعات أمريكا يحتلون في بلادهم منصب قياديه ، و (١٠٪) منهم يشغلون مراكز سياسية في عموم العالم الثالث أما في منطقتنا فإن (٨٠٪) من أساتذة بعض أهم جامعاتنا يحملون شهادات أمريكية ،

وهكذا أصبحت الثقافة الغربية الأمريكية بمثابة << جني أقلت من مجتمعه ، ودلف عمليا إلي المجتمعات كافة >> (١٦١)

تلك بعض ملامح تنين العصر ، تنين الحضارة الغربية تحت القيادة الأمريكية ، فهل نواجهه بالذوبان ونجعل نقطة بدايتنا من نهايته ، أم أن المواجهة الحضارية هي طريقنا للدخول إلي العصر ، عصر نصنعه نحن ولا يصنعونه لنا ، وكيف نوفق بين حاجتنا إلي الإستقلال وحاجتنا إلي الإنفتاح الحضاري ؟
إسئلة متروكة للناصرية وصيغتها العبقرية في << التوفيق الفعال >> ، آسئلة متروكة للناصرية التي تعيد وصل ما إنقطع مع موارث الإسلام كدين وحضارة .
واللهم إمنحنا القدرة علي التعصب .. ضد التعصب !

هوامش

- ١- جمال عبد الناصر - خطاب في مجلس الأمة - ١٩٦٠/٧/٢٠.
- ٢- د. عصمت سيف الدولة - عن الناصريين واليهيم - دار الموقف العربي - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٩ - ص ٢٦.
- ٣- لمزيد من التفاصيل عن مفهوم الناصرية راجع :
- * عبد الحليم قنديل - الناصرية إطار عام - مجلة << الموقف العربي >> القاهرة - العدد ٦٢ - يونيه ١٩٨٥
- * وحمد بن صباحي - الناصرية نظرية الثورة العربية - الطلوع (كتاب غير دوري) - مركز إعلام الوطن العربي << صاعد >> - القاهرة - العدد الثاني - يوليه ١٩٨٤.
- ٤- د. عبد الكريم أحمد - عبد الناصر والتاريخ - دار الموقف العربي - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٨١ - ص ٣٢.
- ٥- الإمام محمد عبده - رسالة التوحيد (تحقيق د. محمد عمارة) - مركز الحضارة العربية - القاهرة - الطبعة الثالثة - ١٩٨٩ ص ١٥٨.
- ٦- المصدر السابق - ص ١٦١.
- ٧- د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - دار المستقبل العربي - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٦ - ص - ٥٢.
- ٨- المصدر السابق - ص ٧٥٢.
- ٩- المصدر نفسه - ص ٨٨٢.
- ١٠- طارق إسماعيل وجاكين إسماعيل - الحكومة والسياسة في الإسلام (ترجمة سيد حسان) - مركز الحضارة العربية - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٩٠ - ص << .
- ١١- د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) - القومية العربية والإسلام - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - الطبعة الأولى - ١٩٨١ - ص ٢٤.
- ١٢- د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ٦٢.
- ١٣- سلسلة كتاب الهلال - دار الهلال - القاهرة - الطبعة الأولى - العدد ٤٠٠ - إبريل ١٩٨٤ - ص ٢٤.
- ١٤- د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ٢٥.
- ١٥- د. محمد عمارة - المعتزلة وأصول الحكم (مصدر سبق ذكره) - ص ٤٨٧.
- ١٦- د. أحمد صدقي الدجاني (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ٤٨٧.

- ١٧- د. أحمد كمال أبو المجد (مشارك) - القومية العربية والإسلام - المصدر السابق - ص ٥٢٦.
- ١٨- طارق البشري (مشارك) - الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية - مكتبة مدبولي - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٩ - ص ١٧٢.
- ١٩- د. محمد عماره - المعتزلة وأصول الحكم - (مصدر سبق ذكره) ص ٣٢٣.
- ٢٠- المصدر السابق - ص ٣٤٨.
- ٢١- د. محمد رضا محرم - أفكار الآخرين - مجلة المسلم المعاصر - بيروت - العدد ٢٩ - يناير - د. محمد سعيد العشماوي - الإسلام السياسي - دار سينا - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٧ - ص ١٨١.
- ٢٣- د. محمد سعاد جلال (مشارك) - دار الموقف العربي - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٢ - ص ١٤.
- ٢٤- د. محمد عمارة - ماذا يعني الإستقلال الحضاري لأمتنا العربية الإسلامية ؟ - دار ثابت - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٣ - ص ١٦.
- ٢٥- د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ٧٨ - ٨٠ .
- ٢٦- L. Binder - the ideological Revolution in the Middle East - Wiley - New york - 1964 - P.219
- ٢٧- فاضل رسول - هكذا تكلم علي شريعتي - دار الكلمة للنشر - بيروت - الطبعة الثالثة - ١٩٨٧ - ص : ١٣٩-١٤١
- ٢٩- أمين هويدي (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص : ٢٦٨.
- ٣٠- د. يحيى هويدي - الفلسفة في الميثاق - دار القلم - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٦٥ - ص ١١٢.
- ٣١- د. محمد سعاد جلال (مشارك) - الإسلام في القرن الخامس عشر الهجري - مصدر سبق ذكره ص ١٠.
- ٣٢- د. محمد عماره - تيارات الفكر الإسلامي - سلسلة كتاب الهلال - دار الهلال - القاهرة - الطبعة الأولى - العدد ٣٧٦ - إبريل ١٩٨٢ - ص ٧٠.
- ٣٣- عبد الحليم قنديل - عن الناصرية الممكنة والناصرية المستحيلة - الغد العربي (سلسلة كتاب) - مركز إعلام الوطن العربي << صاعد >> - القاهرة - العدد الأول - سبتمبر ١٩٩٠ - ص : ٢١٥ - ٢٢٣.
- ٣٤- د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص : ٣١٧ - ٣١٩ .
- ٣٥- د. يحيى هويدي - الفلسفة في الميثاق - مصدر سبق ذكره - ص ١٢٤
- ٣٦- د. حسن حنفي (مشارك) - عبد الناصر بقلم رفاقه ومعاصريه الجزء الثاني - دار الموقف العربي - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨١ - ص ١٧
- ٣٧- د. يحيى هويدي - الفلسفة في الميثاق - (مصدر سبق ذكره) - ص : ٩٢ - ٩٥
- ٣٨- د. محمد عمارة - ماذا يعني الإستقلال الحضاري ... ؟ - (مصدر سبق ذكره) - ص : ١١ - ١٥.
- ٣٩- جمال عبد الناصر - الميثاق الوطني - الباب الثالث .
- ٤٠- د. أحمد ماضي (تعقيب) - من أوراق ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - القاهرة - ٢٤ - ٢٧ سبتمبر ١٩٨٤ - ص ٤.
- ٤١- طارق البشري - بين العروبة والإسلام (القسم الأول - دار القلم - الكويت الطبعة الأولى - ١٩٨٨ - ص ٦٢
- ٤٢- د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ٢٥٨

- ٤٣- د. محمد عمارة (مشارك) - القومية العربية والاسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ٣٩٩.
- ٤٤- جمال عبد الناصر - الميثاق الوطني - الباب الثالث
- ٤٥ د. محمد عمارة - ماذا يعني الاستقلال الحضاري ... ؟ - (مصدر سبق ذكره) - ص ٧٠.
- ٤٦- د. معن زيادة - معالم علي طريق تحديث الفكر العربي - سلسلة عالم المعرفة - ص : ١٣٦ - ١٧٤.
- ٤٧- د. محمد عمارة - ماذا يعني الاستقلال الحضاري ... ؟ - (مصدر سبق ذكره) - ص ٥٦
- ٤٨- د. معن زيادة - معالم علي طريق تحديث الفكر العربي - (مصدر سبق ذكره) - ص : ١٣٦ - ١٧٤
- ٤٩- محمد شومان - أزمة الخطاب الأيدلوجي العربي - مجلة الوحدة - الرباط - العدد ٧٥ - ديسمبر ١٩٩٠ - ص ٥٥
- ٥٠- د. محمد عمارة - تيارات البقطة الاسلامية الحديثة - سلسلة كتاب الهلال - دار الهلال - القاهرة - ص ١١٥ - ١١٧
- ٥١- في مساهمات كثيرة أهمها : د. طيب تيزيني - من التراث الي الثورة - دار ابن خلدون - بيروت الطبعة الثانية - ١٩٧٨.
- ٥٢- د. سمير أمين - أصول الازدواجية في الثقافة المصرية - مجلة الوحدة - الرباط - العدد ٦ - مارس ١٩٨٥ - ص : ٢٣ - ٣٤.
- ٥٣- د. محمد عابد الجابري (دراسة) - إشكالية الأصالة والمعاصرة : صراع طبقي أم مشكل ثقافي ؟ - أوراقندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي - مركز دراسات الوحدة العربية - القاهرة - ٢٤ : ٢٧ سبتمبر ١٩٨٤
- ٥٤- د. عماد الدين خليل - مؤشرات حول الحضارة الإسلامية - دار الصحوة للنشر والتوزيع - القاهرة - بدون تاريخ - ص ٣.
- ٥٥- طارق البشري - بين العروبة والإسلام (القسم الأول) - (مصدر سبق ذكره) - ص ٦٩
- ٥٦- المصدر السابق - ص ٧٤ ٥٧- صبحي وحيدة أصول المسألة المصرية - مطبعة مصر - القاهرة - ١٩٥٠ - ص ٢١٩
- ٥٨- عبد الرحمن الرافعي - مصر المجاهدة في العصر الحديث (الجزء الرابع) - دار الهلال - القاهرة - ١٩٨٩ - ص ٣٩.
- ٥٩- محمد شومان - أزمة الخطاب الأيدلوجي العربي - (مصدر سبق ذكره) - ص ٥٧ .
- ٦٠- عبد الرحمن الرافعي - مصر المجاهدة في العصر الحديث (الجزء الرابع) - (مصدر سبق ذكره) - ص ٥
- ٦٢- د. معن زيادة - معالم علي طريق تحديث الفكر العربي - (مصدر سبق ذكره) - ص ١٩٠.
- ٦٣- المصدر السابق - ص ١٨٧.
- ٦٤- المصدر نفسه - ص ١٩٦
- ٦٥- د. محمد عمارة - ماذا يعني الإستقلال الحضاري ... ؟ - (مصدر سبق ذكره) - ص ٦٢.
- ٦٦- د. رفعت سيد أحمد - التيارات الفكرية في مصر في نهاية القرن التاسع عشر - مجلة الهلال- القاهرة - السنة الثامنة والتسعون- العدد الأول - يناير ١٩٩١ - ص ١١٥.
- ٦٧- د محمد عمارة - ماذا يعني الإستقلال الحضاري ... ؟ - (مصدر سبق ذكره) - ص ٨٨
- ٦٨- د. رفعت سيد أحمد - التيارات الفكرية في مصر في نهاية القرن التاسع عشر - (مصدر سبق ذكره) - ص ١١٨.

- ٦٩- د. محمد عمارة - ماذا يعني الإستقلال الحضاري ؟..... - مصدر سبق ذكره - ص ٩٠
- ٧٠- د. محمد عمارة (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ١٥٩
- ٧١- د. محمد عمارة - ماذا يعني الإستقلال الحضاري ؟..... - مصدر سبق ذكره - ص ٨٢
- ٧٢- د. يوتان لبيب رزق - الأحزاب السياسية في مصر سلسلة كتاب الهلال - دار الهلال - القاهرة - العدد ٤٠٨ - ديسمبر ١٩٨٤ - ص ٣٧
- ٧٣- المصدر السابق - ص ١٨٥
- ٧٤- د. محمد عمارة (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ١٦١
- ٧٥- طارق البشري (مشارك) - الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية - مصدر سبق ذكره - ص ١٦٨
- ٧٦- د. محمد عمارة (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ١٧٠
- ٧٧- إبراهيم البيومي غانم - الفكر السياسي للإمام حسن البنا - رسالة ماجستير غير منشورة - كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - القاهرة - نوفمبر ١٩٩٠-٧٨ - د. محمد عمارة (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص : ١٧١ - ١٧٣
- ٧٩- د. يوتان لبيب رزق - الأحزاب السياسية في مصر مصدر سبق ذكره - ص ٤٥
- ٨٠- المصدر السابق - ص ١١٣
- ٨١- محمد شومان - أزمة الخطاب الأيديولوجي العربي - مصدر سبق ذكره - ص ٦٠
- ٨٢- صبري أبو المجد - محمد فريد : ذكريات ومذكرات - سلسلة كتاب الهلال - دار الهلال - القاهرة - العدد ٢٢٣ - أكتوبر ١٩٦٩ - ص ١٣٤
- ٨٣- طارق البشري - الحركة السياسية في مصر (١٩٤٥ - ١٩٥٢) - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٧٢ - ص ٣٩٤
- ٨٤- عبد الله إمام (مشارك) - عبدالناصر بقلم رفاقه ومعاصريه (الجزء الثاني) - مصدر سبق ذكره - ص ٥
- ٨٥- طارق البشري - الحركة السياسية في مصر (١٩٤٥ - ١٩٥٢) - مصدر سبق ذكره - ص ٤٥٦
- ٧٦- لطفي واكر حركة الأحرار - مجلة الكاتب - القاهرة - العدد ١٦٠ - يوليو ١٩٧٤ - ص : ٤٧ - ٤٩
- ٨٧- طارق البشري - الحركة السياسية في مصر (١٩٤٥ - ١٩٥٢) - (مصدر سبق ذكره) - ص ٤٦٣
- ٨٨- د. حسن حنفي (مشارك) - عبد الناصر بقلم رفاقه ومعاصريه - (مصدر سبق ذكره) - ص ٢٢
- ٨٩- د. مارلين نصر - التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر (١٩٥٢ - ١٩٧٠) - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - الطبعة الأولى - ١٩٨١ - ص : ٩٣ - ٩٧
- ٩٠- د. رفعت سيد أحمد - الصراع بين الدين والدولة في النموذج الناصري - مجلة البقطة العربية - القاهرة - السنة الأولى - العدد الرابع - يونيو ١٩٨٥ - ص ٣٢
- ٩١- P g. VaTiKiaTis-Nasser And-HisGeneraTion-Croom HeLm- London-1978--
- PP . 85 - 87.
- ٩٢- د. حسن حنفي (مشارك) - عبد الناصر بقلم رفاقه ومعاصريه - مصدر سبق ذكره - ص ٢٠
- ٩٣- المصدر السابق .
- ٩٤- د. عبد الله النفيسي (محرر) - الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية - (مصدر سبق ذكره) - ص ٢٢٤
- P. J Vatikiotis Nasser AndHis Generation Op. Cit - pp: 85 - 97-٩٥

- ٩٦- د. عبد الله النفيسي (محرر) - الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية - مصدر سبق ذكره - ص ٢٣١
- ٩٧- محمد حسنين هيكل - لمصر لا لعبد الناصر - مركز الأهرام للترجمة والنشر - القاهرة - الطبعة الأولى (في مصر) - ١٩٨٧ - ص ٩٣ .
- ٩٨- د . رفعت سيد أحمد - الصراع بين الدين والدولة في النموذج الناصري - مصدر سبق ذكره - ص ٣٩ .
- ٩٩- د . عبد الله النفيسي (محرر) - الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية - مصدر سبق ذكره ص ٢٣٢ .
- ١٠٠- د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ١٢٠ .
- ١٠١- المصدر السابق - ص ٢٠٦ .
- ١٠٢- د . محمد عمارة - ثورة يوليو والعلمانية - مجلة الموقف العربي - القاهرة - العدد ٩٣ - يوليو ١٩٨٥ - ص ٥٥
- ١٠٣- د . رفعت سيد أحمد - الصراع بين الدين والدولة في النموذج الناصري - (مصدر سبق ذكره) - ص ٤٣ : ٤٧ .
- ١٠٤- حسنين كروم (مشارك) - عبد الناصر بقلم رفاقه (- ص : ٣٥ - ٤٩ .
- ١٠٥- د. رفعت سيد أحمد - الصراع بين الدين والدولة في النموذج الناصري - (مصدر سبق ذكره) - ص ٤١ .
- ١٠٦- حسنين كروم (مشارك) - عبد الناصر بقلم رفاقه ومعاصريه - (مصدر سبق ذكره) .
- ١٠٧- يمكن الإطلاع علي آراء سيد قطب والمورودي ويوسف القرضاوي ومحمد العزالي وجماعة الجهاد وحزب التحرير الإسلام بخصوص << غير المسلمين في المجتمع الإسلامي >> في : فهمي هويدي - دراسة الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواة - من أوراق ندوة الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي - منذ ذي الفكر العربي - عمان - مارس ١٩٨٧ .
- ١٠٨- د. يونان لبيب رزق - مشروع الناصرية يحمي النسيج الوطني - الغد العربي (سلسلة كتاب) - مركز إعلام الوطن العربي << صاعد >> - العدد الأول - ١٩٩٠ - ص ١٣٩ .
- ١٠٩- د. محمد سليم العوار غير المسلمين في النظام الإسلامي - مجلة منبر الحوار - العدد ٥ - ربيع ١٩٨٧ - ص ٢١-٥٩ .
- ١١٠- طارق البشري - بين الإسلام والعروبة (القسم الثاني) - (مصدر سبق ذكره) - ص ٥٢ .
- ١١١- المصدر السابق - ص ٧٦ .
- ١٢٢- د. أحمد صدقي الدجاني - وحدة التنوع وحضارة عربية إسلامية في عالم مترابط - دار المستقبل العربي - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٩٠ - ص ١٣ .
- ١١٣- طارق البشري - بين العروبة والإسلام (القسم الثاني) - مصدر سبق ذكره - ص ١١٠ .
- ١٤٤- فؤاد السعيد - الإسلام والشرعية في إستطلاعات الرأي العام - مجلة الموقف العربي - القاهرة - العدد ٦٤ - أغسطس ١٩٨٥ - ص : ٧٦ - ٨٤ .
- ١١٥- د. محمد عمارة - الإسلام والعروبة والعلمانية - طبعة بيروت - ١٩٨١ - ص : ٧٦-٧٧ .
- ١١٦- د. محمد سعاد جلال (مشارك) الإسلام والقرن الخامس عشر الهجري - (مصدر سبق ذكره) - ص ١٣
- ١١٧- د. محمد سعيد العشماوي - الإسلام السياسي - (مصدر سبق ذكره) - ص : ١٧٥-١٩٣
- ١١٨- المصدر السابق .
- ١١٩- د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ٢٤٢ .
- ١٢٠- د. أنور عبد الملك - من أجل إستراتيجية حضارية - مجلة الثقافة العربية - بيروت - عدد إبريل ١٩٧٣ .

- ١٢١- جمال عبد الناصر - خطاب في عيد الثورة - ١٩٦٥/٧/٢٢.
- ١٢٢- جمال عبد الناصر - الميثاق الوطني - الباب السادس .
- ١٢٣- د. محمد محمود الإمام - رؤية ناصرية في المسألة الاقتصادية - دار المستقبل العربي - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٩ - ص ٢٣.
- ١٢٤- جمال عبد الناصر - حديث مع رئيس تحرير جريدتي البرافدا والازفستيا - ٧ أغسطس ١٩٦٢.
- ١٢٥- جمال عبد الناصر - حديث أمام المؤتمر الوطني للقوي الشعبية - ٢٨ مايو ١٩٦٢.
- ١٢٦- جمال عبد الناصر - خطاب في عيد الثورة - ١٩٦١/٧/٢٢.
- ١٢٧- جمال عبد الناصر - خطاب عام - ١٩٦١/١٠/١٦.
- ١٢٨- د. فؤاد مرسي - مفهوم الاشتراكية عند جمال عبد الناصر - مجلة الوحدة - الرباط - العدد ٧٠ - ديسمبر ١٩٩٠ - ص ٥٣.
- ١٢٩- جمال عبد الناصر - خطاب في ١٩/٧/١٩٦٠.
- ١٣٠- جمال عبد الناصر - خطاب في ٢٦/٧/١٩٦٢.
- ١٣١- فاضل رسول - هكنا تكلم علي شريعتي - مصدر سبق ذكره - ص ١٤١
- ١٣٢- طارق إسماعيل وجاكولين إسماعيل . الحكومة والسياسة في الإسلام - مصدر سبق ذكره - ص ٧٠-٧٦.
- ١٣٣- د. يوسف القرضاوي - الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي (نظرة عامة) - من أوراق ندوة الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي - منتدى الفكري العربي - عمان مارس ١٩٨٧ - ص : ٧٤-٧٨.
- ١٣٤- MaL COLm H. K err, RiCh And Poor StaTes in The Middle-East-American univeristyPress- Cairo-1982-PP: 449-473.
- ١٣٥- Nicolas S. Hopkinz- ArabSociety-American univeristy press - 1985 - 502 - pp.. 499-520.
- ١٣٦- محمد موررو- العلاقة بين المالك والمستأجر : وجهة نظر إسلامية - مجلة الموقف العربي - القاهرة - العدد ٩٧ - يونيو ١٩٨٨ - ص : ٩٤ - ٩٨
- ١٣٧- منير شفيق - التيسير الذاتي في التجربة التاريخية للمجتمعات العربية الإسلامية - مجلة منبر الحوار العدد ١ - ربيع ١٩٨٦ - ص : ٨٤ - ٨٧.
- ١٣٨- د. مارلين نصر - التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر - (مصدر سبق ذكره) - ص : ٣٧٦ - ٣٨٥.
- ١٣٩- د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) - القومية العربية والإسلام - (مصدر سبق ذكره) - ص ٢١.
- ١٤٠- د. محمد أحمد خلف الله (مشارك) - سبق ذكره - ص ٢٠.
- ١٤٢- د. ناصيف نصار (مشارك) - القومية العربية والإسلام - المصدر السابق - ص ٥٣
- ١٤٣- د. عبد العزيز الدوري (مشارك) - القومية العربية والإسلام - المصدر نفيه - ص ٣٣.
- ١٤٤- طارق البشري - بين العروبة والإسلام (القسم الثاني) - مصدر سبق ذكره - ص ٨.
- ١٤٥- د. أحمد كمال أبو المجد (مشارك) - القومية العربية والإسلام - مصدر سبق ذكره - ص : ٥٢٧ - ٥٢٩.
- ١٤٦- د. عبد العزيز الدوري (مشارك) - القومية العربية والإسلام - المصدر السابق - ص ٨٩.
- ١٤٧- د. الحبيب الجنحاني (مشارك) - القومية العربية والإسلام - المصدر نفسه ص ٩٦.

- ١٤٨- د. عصمت سيف الدولة - عن العروبة والإسلام - مصدر سبق ذكره - ص ١٢٠ .
- ١٤٩- جمال عبد الناصر - فلسفة الثورة - الدائرة الثالثة .
- ١٥٠- المصدر السابق .
- ١٥١- إبراهيم البيومي غانم - الفكر السياسي للإمام حسن البنا - مصدر سبق ذكره .
- ١٥٢ - أحمد بن بله << حوار >> - أنا مناضل ناصري وهذه هويتي - مجلة الموقف العربي - القاهرة - العدد ٥٥ - نوفمبر ١٩٨٤ - ص ٢٠
- ١٥٣- د . محمد عمارة - الغزو الفكري : وهم أم حقيقة ؟ - دار الشروق - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٨٩ - ص : ٢٠٧ - ٢٦١ .
- ١٥٤- المصدر السابق - ص ٥٢ .
- ١٥٥- د. أنور عبد الملك - تغيير العالم - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - العدد ٩٥ - نوفمبر ١٩٨٥ - ص : ٤٨ - ٥٠ .
- ١٥٦- إريك فروم - نمتلك أو نكون - (ترجمة سعد زهران) - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - العدد ١٤٠ - أغسطس ١٩٨٩ - ص ٩٣ .
- ١٥٧- المصدر السابق - ص ١٥٠ - ١٥٣ .
- ١٥٨- ستيفن روز وآخرون - علم الأحياء والأيدولوجيا والطبيعة البشرية - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - العدد ١٤٨ - ص ٤١ .
- ١٥٩- عبد الحليم قنديل - طاعون اسمه أمريكا - مجلة الشاهد - قبرص - العدد ٦٨ - إبريل ١٩٩١ ص : ٢٤ - ٣٠ .
- ١٦٠- د . عبد الخالق عبد الله - العالم المعاصر والصراعات الدولية - سلسلة عالم المعرفة - الكويت - العدد ١٣٣ - يناير ١٩٨٩ - ص ٢٠٨
- ١٦١- جميل طراد - الغزو الثقافي الأمريكي مجلة الوحدة - الرباط - العدد ٣ - ديسمبر ١٩٨٤ - ص : ٢٩ - ٣٢ .

الناصرية والإسلام :

محاولة للفهم.

ما تحويه السطور التالية ليس بالحكم القاطع النهائي، ولا بالنتيجة المنطقية الراسخة، وإنما هو محض اجتهاد ونظر فردي في أمر تبدو أهميته مؤكدة اليوم . ومن ثم فإن أقصى ما تطمح اليه هذه المحاولة هو طرح تساؤلات صحيحة في موضعها، وفي جدواها ، عسى أن يكون ذلك مفتتحا للإجابة المطمئنة عليها

ربما تكون نقطة البدء التي قد لا يختلف كثيرون حول صحتها، وإن كان الخلاف يبدأ بعدها بقليل، هي أن ثمة هاجسا مسيطرًا لا علي الحركة الناصرية المصرية فحسب ، بل علي مجمل الحركة اليسارية والوطنية في هذا البلد العربي ، علي تنوع مدارسها وتياراتها ، وهو الاسلام السياسي . ونضيف لمزيد من التحديد : الكفاحي ، أي ذلك التيار من الحركة الاسلامية الذي يرفع لواء المعارضة ، سواء في مصر أو في خارجها ، وينطلق من مقولة " الاسلام دين ودولة " قاعدة وهدفًا لمعارضته تلك . والذي يستند اليها في طرح التناقض الجذري مع كافة الأشكال والبنى والعلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية القائمة . ومع التصورات النظرية المبنيه عليها تلك الأولى ، والذي - أخيرا - يستخدم أساليب متنوعة في حركته السياسية ، وإن كان في القلب منها الصدام .

والصفة المضافة لهذا الاسلام السياسي ، أي الكفاحية ، مقصود بها من ناحية أولى التأكيد علي أن صفة السياسي ليست هي - كما يعتقد كثيرون - العلاقة الفارقة ما بين هذه الجماعات وغيرها من الجماعات الاسلامية الأخرى ، مثل ينسحب علي هذه الأخيرة ، بالضبط كما ينسحب علي جماعات أخرى قد تبدو علي الطرف البعيد منها ، مثل جماعة التكفير والهجرة (جماعة المسلمين) . فالسياسة بمعناها العام من حيث أنها ذلك النشاط الانساني الذهني أو الاجتماعي الذي تكون السلطة بشتي صورها ومضامينها هي محوره المباشر أو غير المباشر ، سواء اتخذ ذلك النشاط صورة التأييد . أو المعارضة أو الحياد تجاه أشكال وصور وعلاقات السلطة القائمة والنظرية السياسية بذلك المعني تضيضي علي كل من تلك الجماعات الاسلامية صفة الجماعة السياسية .

ومن زاوية ثانية، فإن التفرقة السابقة تبدو ضرورية ، لأن ما أطلقنا عليه هاجسا تجاه الاسلام السياسي الكفاحي ؟ ! انما فقط يرتبط بنمو وتصاعد هذه الجماعات الاسلاميه السياسيه المتصفة بالكفاحية في تكوينها وفي مضمون وشكل حركتها وأطروحاتها . فلم يتولد ذلك الهاجس مطلقا نتيجة للاسلام السياسي في وجهه الصوفي ، علي الرغم من الحجم البشري الهائل للجماعات المنتميه اليه في مصر .

والتأكيد علي تحديد صفتي " السياسية " و " الكفاحية " ، وعلي الربط بين الهاجس والسفة الأخيرة ، يفضي بنا الي ملحوظة أساسية وهي أنه طالما أن كافة الجماعات الموصوفة بالاسلاميه السياسيه كانت حاضره في المجتمع المصري طوال السنوات السابقة ، ومعاصرة للناصرية في دولتها وخارجها ، وأن ذلك لم يستثر حماس التيار الناصري ، لأن يتفاعل معها ايجابيا وي طرح حوارا مشتركا ، فإن ذلك ينبيء بأن العنصر الجديد الذي طرأ علي بعض هذه الجماعات ، أي عنصر الكفاحية، قد يكون هو الباعث علي الاهتمام الناصري بالاسلام السياسي فكرا وحركة .

وتؤكد هذه المقوله عند متابعة تطور الاهتمام الناصري بالاسلام الكفاحي في السنوات الأخيرة . فقد ترجمت هذه الكفاحية الاسلاميه نفسها حركيا في مجموعة أحداث هامة، كانت قمعتها هي اغتيال الرئيس المصري السابق أنور السادات علي يد الشهيد خالد الاسلامبولي ورفاقه في ٦ اكتوبر ١٩٨١ ، ثم مواصلة رفقتهم من تنظيم الجهاد لمحاولة الصدام مع الدولة فيما عرف بأحداث أسبوط ، وما تلاها من وقائع أخري جسام . ولقد كانت هذه الأحداث هي نقطة البدء في تولد الهاجس الاسلامي عند التيار الناصري في مصر ، وعند غيره من التيارات بدرجات مختلفه ، كما كانت هي أيضا المدخل الذي ألقى منه الناصريون النظر الي ساحة الحركة الاسلاميه الكفاحية ، حيث اكتشفوا هناك ، ثم تأملوا ، ثم تعاطفوا ، مع سمتين لهذه الكفاحية :

الأولي : هي ذلك التناطح العالي الثقة الذي تقوم به جماعات الاسلام الكفاحي مع الدولة وأجهزتها بصورة مباشرة .

والثانيه : هي تلك الروح الاستشهادية التي يخوض بها أبناء تلك الجماعات تناطحهم هذا ، مع ما نتج عنها من قدر مفعج من الخسائر في الأموال والأنفس والأجساد ، التي قل منها ما لم يحسب بتعذيب أو اعتقال كما اكدت ذلك أحكام المحاكم المصريه ذاتها .

فقد ولدت هذه الأحداث بسميتها احساسا عاما بداخل الناصريين ، وقطاعات أخرى كبيره من الحركة الوطنية المصرية ، بما يشبه الذنب تجاه الوطن والعجز تجاه شعبه ، بالمقارنه بما أقدمت عليه وقدمته تلك الجماعات من تضحيات بالغة ، حتي لو لم تكن النتائج علي ذات قدر التضحيات . وقد كان التعاطف الناصري مع الاسلام الكفاحي ، وعلي البدء في التساؤل عنه في محاولة معرفته ، ثم أخيرا طرح الحوار معه كما دعت أقلام ومنابر فكرية وسياسية وصحفية ناصريه عديده في مصر في الآونة الأخيرة .

واذا كانت تلك المقدمة توضح الباعث المباشر علي الاهتمام الناصري بالاسلام الكفاحي ، فإنه من الصعب احالة هذا الاهتمام كله الي ذلك العنصر الذي يبدو سيكولوجيا الي حد بعيد، ومن ثم الاستناد اليه في فهم الظاهره . فلها من الأبعاد والآفاق ما هو أكثر اتساعا من أن تكون مجرد ظاهرة نفسية

والإحاطة بكافة تلك المناحي تستلزم طرح عدد من الأسئلة التي قد تشكل اجاباتها معا تصورا تفسيريا وتحليليا عاما لها...

هل هناك ما يجمع بين الاسلام الكفاحي والناصريه :
يعد ذلك التساؤل يعد تمهيدا واجبا للأسئلة الأخرى التالية ، وهو مثلها ، يمكن أن تكون له أكثر من
اجابة ، وبحسب الاجابه فان طريقا مختلفا في المناقشة والعرض سوف يشق .

وللسؤال اجابتان ، غير تلك التي نراها صحيحة ، ويحسن البدء باستعراضا قبل الدخول في الثالثه .
والأولي يراها أصحابها بديهي واضح لامراء فيها . فهم لا يرون بين الاسلام الكفاحي والناصريه سوي
التناقض الأكيد والصراع الذي لا حل له . ومن ثم فإن السؤال عند هؤلاء مجاب عنه منذ البداية بالنفي
المطلق ، وهم لذلك يرفضون ذلك الحوار ، ولا يرون فيه جدوي ولا منه خيرا .

أما أصحاب الاجابه الثانيه فهم لا يجيبون مبا شرة ، لأنهم يرون في طرح السؤال هذا ، سيقا للمنطق
الصحيح في الفهم والتحليل ، ويعتقدون أنه قد أخطأ مكانة في العرض ، فهو متقدم كثيرا عن
موضوعه . فهؤلاء يعتقدون أن المقصود من الجدل برمته هو التنقيب عن الوصول الي تلك الجوامع ما
بين الاسلام الكفاحي والناصريه ، بحيث يمكن التعرف عليها من بناء أساس متين لصيغة من صيغ التآلف
أو التحالف أو حتي الاندماج بين الحركتين ومن ثم فإن طرح ذلك السؤال في بداية مثل هذا الحديث يعني
عند هؤلاء قلبا لكيفية المناقشة ، والبدء بما يلزم الانتها به .

والحقيقه أنه لا رغبه ولا حاجة الدخول في مناقشته مع الرؤيه الأولى ، واعتبار اجابة السؤال بالنفي
وكانها بديهي مستقره . فناهيك عن أن كافة الوقائع والسياقات التاريخيه والمعاشه تنفي ذلك ، فان قناعة
الكاتب وما سوف يأتي من سطور ، تتجه في محلها نحو تأكيد أن هناك بالفعل ما يجمع الاسلام
الكفاحي والناصريه ، بل وقد تتجاوز ذلك الي حيث لا تري من صيغة ممكنه بينهما سوي الحوار
والاجتماع .

أما الرؤيه الثانيه التي ترحب بالحوار ، ولكنها تري في اجابة السؤال ختام للجدل وبدءا للتفاعل
العملي الناصري - الاسلامي ، فانها تتعامل مع الحوار وكأن هدفه هو افتعال نقاط تجمع ما بين الاسلام
الكفاحي والناصريه ، فان لم يكن ذلك فعلي الأقل ابداع وخلق مثل تلك النقاط ، بحيث يمكن اقامة
التفاعل العملي الايجابي بين التيارين علي أساسها . والاختلاف مع تلك الرؤيه يكمن في أنها تجعل من
الحوار ، في أساسه وأدواته ونتائجه وأهدافه محض حوار سياسي ، وهو بذلك لا يخرج في طبيعته عن أي
من تلك الحوارات التي زخر ويزخر بها التاريخ السياسي للبلاد ، أي حوار حول جبهة أو تحالف " سياسي "
بين قوي " سياسيه " تجتمع فقط علي نقاط برنامجيه تمثل الحد الأدنى المشترك فيما بينهما ، وتتحصل
غاياته الموضوعيه والزمنيه في انجاز تلك النقاط . وبعدها ينفذ الائتلاف أو التحالف

وببدأ عهد جديد من العلاقات بين الحلفاء السابقين ، قد ينتهي بطور جديد من التحالف أو من
الصراع بحسب الأهداف المرحليه لكل منهما .

وهذا الفهم للحوار الاسلامي ، الناصري لا يصيب - كما نعتقد - صلب حقيقته التي هي ليست فقط سياسة محضة . فحقا أن للسياسة مكانا جوهريا فيه ، ولكنها ليست كله . فقد تكون بواعث الحوار المباشرة هموما سياسية ، سواء خاصة بالوطن وأوجاعه ، أو بالتيار الناصري واختلاجاته الداخلية . وقد تكون أهدافه - المباشرة أيضا - سياسية في شكلها ومحتواها ، ولكنه في تقديرنا حوار يمتد الي آماذ ابعء بكثير من مجرد السياسة ، التي هي نقطة اتصال المجتمع بالسلطة أو هي نقاط السلطة الموزعة في المجتمع . فأما هذه الأفقية تتسع باتساع المجتمع المصري العربي ، وتتجاوزهما الي ابعء من ذلك . كما انه ليس نبئا للمحظتنا التاريخيه هذه ، وانما هو يمتد رأسيا وزمنيا منذ أن شهدت مصر صدمتها الأولى مع الغرب ، وعاشت عصر نهضتها الأول مع محمد علي ، مروراً بالانتكاسات الهائلة والانتصارات العظيمة وحتى زمننا الذي نعيشه الآن .

وعلي ذلك فاجابة السؤال كما نعتقد في صحتها تتلخص في أن هناك بالفعل الكثير مما يجمع الاسلام الكفاحي بالناصرية ، وهي هنا تتناقض جذريا مع الاجابه الأولى . كما أنها تختلف مع الثانيه في اعتقادها أن هذه الجوامع أكثر عمقا واتساعا من أن يتم اختزالها في السياسة فقط ، قاعدة أو هدفا ، وأنها أكثر وضوحا وتجليا من أن تختلق أو أن تأتي مفتعله في نهاية تحليل سياسي طويل ، يستند في ابرازها علي الذرائع ، أو حتي الرغبة النبيله في الفعل السياسي المثمر الذي قد ينتج عن ائتلاف التيارين . فتلك الجوامع ، أكثر من ذلك ، لم تك قط حصادا لمرحلة بعينها ، بل هي ثمرة لعملية تاريخيه طويله ، قد يكون للاسلام وللناصرية أو كليهما دور فيها ، ولكنه لم يكن قط ، أيضا ، الدور كله .

ومن ثم فان السؤال منهجيا - لابد أن يساق في مستهل الحديث ، ولا بد أن يجاب عليه بغير وضعه في مؤخرة سياق يبرر ويمهد للاجابه عليه بنعم . فهو أصل رصلب الحوار ذاته . واجابته قد تكون -أيضا - أصل وصلب جدلنا الاجتماعي والتاريخي طيلة القرنين السابقين . ولعل ذلك هو ما يجعل تلك الاجابه محورا لكل ما هو قادم من سطور ، وان كانت سوف تأتي متفرقه بين اجابات لأسئلة أخرى أقل مركزية ، حيث يتيح ذلك استكمال كافة جوانب الحقيقة مفصلة كما تظهر للكاتب ، ويسمح من ناحية ثانية ببروز كل المواطن التي أصابت تلك الحقيقة صدقا ، وتلك التي قد يكون هناك افتتات عليها فيها .

هل هو حوار جديد

يمثل الحوار المطروح صوره جديده متطورة ومختلفه كيفيا من ذلك الجدل القديم - الجديد الذي عرفته مصر حول ما اصطلح علي تسميته بالأصالة والمعاصره الذي بدأ منذ أن إقتحم علينا الغرب الصاعد بحضارته خلوتنا ، سواء مع الحملة الفرنسيه أو مع مشروع محمد علي المنهار . فطرح علينا أول ما طرح الوعي بوجود هذا الإنفصام الهائل الذي استمررنا نعيشه حتي اليوم بين ما هو " نحن " وما هو " هم " واليقين المحسوس والمعقول بتلك الهوية السيقه التي تفصل بيننا وبين تلك الحضارة الصاعده المهيمنة . ومن ثم فقد أضحى الجدل حول طبيعة تلك الهوية وأسباب وجودها وكيفية تجاوزها ، هو الحاضر الدائم في مجتمعنا وسياستنا طيلة هذين القرنين من الزمان .

وعدم غياب الجدل حول الواقف والموروث أثناء كل تلك السنوات ، لا يعد مبررا كافيا للاعتقاد بأنه كان دائما جدلا ذا طبيعة واحدة ومستويات متشابهة ورؤي متطابقة ونتائج متماثلة ، فقد ظلت فقط الأسئلة الأساسية هي الثابتة تقريبا مع اختلافات في العمق والمساحة ، ولكن كل ما هو سوي ذلك كان دائما متغيرا . وعلي تلك القاعده يبنى النظر الي الحوار الناصري - الاسلامي : صورة أخرى متغيره من الجدل تشكل حول أسئلته المحورية ذاتها .

لذلك النظر للحوار ما يدعمه من شواهد الحاضر وما وصلنا من الماضي ، فالاختلافات بين الجدل الذي تشهده مصر تلك الأيام وما شهدته من قبل حول الأصالة والمعاصرة تكاد تكون من الواضح بما لا يسمح بالتغافل عنها . فقد كانت عقود العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات هي المسرح الزمني للصورة الأولى من ذلك الجدل ، والانحياز الي أحد عنصريه : الواقف أو الموروث . ولا يعني ذلك أن الجدل قبلها كان غائبا ، فقد كانت المعضلة قبلها لا تزال في طور التساؤلات الأولية التي دارت حول هذا الواقف ومحاولة اكتشاف كنهه ، والدهشه المتسائله عن أسباب " تقدمه " ، ثم الانقلاب الي الموروث لاعادة اكتشاف كنهه هو الآخر ، والاستغراب المتسائل عن أسباب " جموده " . ولم يكن طرفا الجدل قد تكونا بعد صورة مكتمله في رحم المجتمع . فقد ظلت محاولات الاكتشاف والدهشه والاستغراب يقوم بها الجميع دون أن يصف بعضهم أنفسهم ، أو ينعتهم الآخرون بأنهم من أهل المعاصرة أو من أصحاب الأصالة .

ولكن العقود الثلاثة المقصوده ، والتي رافقت الانهيار الأخير للخلافه العثمانية ، والتدشين النهائي للصعود المنتصر (أوروبا وأمريكا) ، والتحقيق الواقعي للشوره والدوله الاشتراكية الأولى قد شهدت - هذه العقود - تكريس واكتمال المعسكرين ، معسكر الواقف ومعسكر الموروث ، ومن ثم فان الجدل والحوار بينهما كان هو المآل الطبيعي لذلك التكريس والاكتمال . وقد أنتج هذا كتابات واجتهادات ومواقفا ورموزا ، كذلك تحددت طبيعة ومستويات وقضايا ، وهي كلها - في اعتقادنا - تختلف عما هي عليه في الجدل الجديد الحالي .

وينصرف الاختلاف بين هذين الجدلين الي محورين أساسيين ، هما أطرافهما ، ثم مضمونهما ومستواهما . فإذا كانت البدايه بالأطراف ، فانه علي الرغم من أن ذلك الداعي الي الأصالة والموروث ظل مجسدا في تبلور اسلامي حركي سياسي منظم ومجتمعي في الحالتين ، الا أن هناك من التمايزات ما هو ابعد من ذلك الوصف الخارجي . ففي سنوات العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات ، كانت جماعة الإخوان المسلمين هي ذلك التبلور ، وقد بلغت ضخامتها حدا وصل ببعض الكتابات الي تقدير عدد المنتمين اليها في ذلك الوقت والمسددين لاشتراكات عضويتها بنحو نصف مليون مصري . وهو ما قد يتجاوز نسبة التبلور التنظيمي الاسلامي الحالي من بين سكان البلاد . الا أن هناك فارقين جوهريين رافقا وميزا التبلور الاسلامي الحالي عن مثيله السابق ، فقد نشأ التبلور الحالي ضمن موجه عامة من الاحياء الاسلامي ، ومن التأكيد علي الذاتيه والهويه الاسلاميه ، وامتدت تلك الموجه عبر كل الأقطار التي للاسلام فيها حضور علي الرغم من تباعدها . كما انها لم تقتصر علي الاسلام السني ، فقد شملت الجماعات الشيعيه ، وأيضا في مناطق جد متباعده . ولم يكن للتبلور الاسلامي الأول في العقود الثلاثه حظ من مثل هذا الاحياء الاسلامي العام ، فقد كانت هناك الي جواره فقط حركة الجماعه الاسلاميه في الهند التي نشأت علي يد أبي الأعلى المودودي ، وبقياباضيفه مشوهة للحركة الوهابية في السعوديه ، والمهديه في السودان ، والسنوسيه في بلدان شمال غرب أفريقيا العربيه .

وينصرف الفارق الثاني الي انه علي الرغم من الاتساع الكبير في حجم وحركة الاخوان المسلمين خلال هذه العقود ، واطراد تلك الحركة الي درجة الاعداد لمراحل من الصدام والعنف ، وخوض بعض تلك المراحل بالفعل ، الا أن التباين فيما أطلقنا عليه في البداية " الكفاحية " يظل واسعا ما بين الاخوان والجماعات الاسلاميه الحاليه . ويعود ذلك التباين في مستواه وعمقه الي النشأة الأولى لكل منهما وفلسفتها ، حيث كانت عند الأخوان ولدة عشر سنوات كامله تقوم علي أفكار " تربويه " تقترب الي حد بعيد من أفكار محمد عبده ، وهي ان تكن قد فارقتها نسبيا منذ دخولها الي السياسة وعوالمها ، إلا ان ذلك قد طبع الحركة - حتي اليوم - بما يسمى المرونه والاعتدال والعملية. وتختلف الجماعات الحاليه في فلسفة نشأتها وطريقتها عن الاخوان ، فهي قد اختارت البدايه والتنشئة " الكفاحية " ، وليست التربويه ، لها ولأعضائها ، وهو ما ظل العنصر المميز لتلك الجماعات علي مستوي بنيتها الداخليه ، وان غاب احيانا - خاصة في أوائل السبعينيات ووسطها ، عن فعلها السياسي الخارجي لأسباب متعلقه بالتكتيك السياسي .

وعلي الضفه الأخرى ، فان القطاع الداعي الي المعاصرة والمؤيد للوafd اليوم عما كان عليه في عقود العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات من زوايا عديده . فقد كان في تلك الحقبة يتألف من خليط من التيارات والأفكار الليبراليه ، والاشتراكيه والماركسيه ، و" العلميه " ، والتي ما فتئت جميعها تؤكد ليس فقط علي رغبتها في اللحاق بالمعاصره والالتحاق بالوafd ، بل انها كانت تعلن في غير مواربه ولا ملل عن رفضها أن يكون الأصيل أو الموروث معنيا لجلب الأفكار والممارسات الاجتماعيه والسياسي منها بصفه خاصه . وقد خاض أصحاب المعاصره في ذلك الوقت معارك عنيفه ومشهوره من أجل تأكيد رؤاهم تلك ، لم تزل قعقة سيوفها تتردد في جوانب وعينا وتاريخنا الفكري والاجتماعي .

أما اصحاب المعاصره اليوم والداعون اليها ، فمن الصعب حصرهم في تيار أو فكر سياسي أو اجتماعي بعينه . فالهاجس التراثي حاضر بصورة جليه سواء بداخل الليبراليين أو اليساريين بتنوعاتها . وتتداخل الرؤي الموروثة من تلك الوافدة في خليط يصعب فصله وتوصيفه ، كما تراجعت القدرة علي اعلان الانتماء الصريح الي الوافد ورفض الموروث الي حد بعيد ، أصبحت معه الرموز المطروحه لهذا الاعلان ، علي خلاف سابقتها ، قليلة ضئيله ، الجاد منها نادر والباقي استعراضى دعائي ، ولم يعد لمعاركهم من السيوف سوي وميضها البعيد الباهت .

ويكمل توضيح الفوارق بين معسكر المعاصره في الحالتين ، أنه اذا كان هناك من جامع بينهما ، وهو انتقال بعض رموزه الكبار الي ضفة الموروث ، فان ذلك أيضا يختلف فيما بين المرحلتين . فقد اكتفي الأولون ، ويحضر هنا المثل الأشهر للدكتور طه حسين ، بأن انتقلوا بذواتهم وبعض كتاباتهم الي البحث في الموروث ، ولكن ذلك توقف عند ما يمكن تسميته بفردية الانتقال ، فلم يتحول أحد من هؤلاء الي الدعوه العلنيه والجماعيه لمعسكره الجديد . في حين أن المنتقلين من جبهة المعاصرة الي التراث من المعاصرين لنا ، لم يكتفوا " بالخلاص " الفردي ، بل انقلبوا حملة دعوه وأصحاب صوت تراثي عال يدعو الي " خلاص " جماعي يشيع بين الناس أجمعين والأمثله هنا كثيره ومعروفه للكافه .

ويكمن الاختلاف الثاني الكبير ما بين الجدل القديم والجدل الجديد ، في مضمون ومستوي كل منهما حيث يرتبط هذان الأخيران بصورة وثيقة لا يفيد معها التعرض لأحد هما مستقلا عن صاحبه . ففي جدل النصف الأول من القرن ، وعلي الرغم من الحاح الوافد وشيوعه في مناح كثيره من المجتمع والثقافه

والسياسة ، وتجسد الموروث أيضا في كل هذه جميعا ، الا ان مستوى الجدل لم يبتعد كثيرا عن قلب وأطراف ما يمكن تسميتهم بالنخبة المثقفة والمتعلمة بمناحيها الديني والمدني ، المعاصر والأصيل ، فقد توزع أبناء هذه النخبة ما بين خندقي الجدل الذي ظل يدار في ذلك الوقت فيما بينهم ، متخذا في أغلب أحيانه صورة المحاكاه الفكرية والسياسية ، التي مكانها الصحف والمجلات والكتب ، وأدواتها البرهنة العقلية والدليل العلمي ، والايان الغيبي والنقل السلفي . في صياغة مختصرة ، فقد كان الجدل في هذه الحقبة يدور في مستوى فكري ونظري وبين قلة من أبناء المجتمع المصري ، ولم يتحول ذلك الجدل حينذاك الي صراع اجتماعي " تحتى " واسع الأطراف متعدد الشواهد والوسائل والرموز.

ولم يكن مضمون هذا الجدل الفكري المكتوب ، ليخرج كثيرا عن حدود السياسة مع ما يختلط بها عادة من مفاهيم وقضايا مثل اساس السلطة وشرعية الحكم وحدود المساءلة ، والديمقراطية والشورى والدستور والمجالس النيابية . واذا كان الأمر لم يخل أحيانا من طرح قضايا اجتماعية وثقافية كموضوعات لهذا الجدل ، الا انها لم تخرج عن كونها فروعا علي هامش السياسة ، ولم تتبلور في الجدل الي مستويات أكثر تعقيدا مثل الانتماء والذاتية والهوية . وبذلك فقد ظل التنازع ما بين النموذج الاسلامي في الحكم والسياسة وادارة المجتمع والنموذج الأوروبي الغربي بشقيه الدستوري والليبرالي ، والاشتراكي الاجتماعي ، هو محور الجدل بين الأصالة والمعاصرة طيلة هذه العقود . وقد يمكن احالة جزء كبير من هذه " الهيمنة " السياسية الي العوامل الثلاثة المشار اليها من قبل ، الي سقوط الخلافة وصعود الغرب الأوروبي الأمريكي وانتصار الثورة الاشتراكية لما لها جميعا من خصائص سياسية واضحة .

وأما عن جدل الحاضر فانه مع بقاء النخبة المثقفة والمتعلمة تمارس دورها المستمر في التاريخ المصري ، في تبني وعلان الدعوى الي المواقف الاجتماعية والسياسية والثقافية المختلفة والموزعة بين قوي المجتمع وطبقاته ، الا أن الجدل الجديد حول الوجد والموروث قد تجاوز حدود تلك النخبة ، وامتد رأسيا من أكثر الطبقات والشرائح فقرا وغورا في أعماق المجتمع وحتى الشرائح والطبقات المتكلسة والطافية علي سطحه . كما انه امتد أفقيا ليشمل تقريبا كافة الطبقات والشرائح والمناطق والأعمار والثقافات والفئات أي أنه في جملته : امتد ليشمل المجتمع المصري كله .

وعلي الرغم أيضا من بقاء صورة المناظرة الفكرية والسياسية مع تزايد حجمها في قلب الجدل الجديد ، الا ان طابعه الاجتماعي والشعبي قد وضع أكثر بمسافات من سابقه ، فلقد أضحت قضية الوجد والموروث ، الأصيل والمعاصر ، قضية مجتمعية ، فردية وأسرية وعامة ، وبدت رموز وعلامات وشواهد الجدل حولها متناثرة متنوعة في مناحي المجتمع وثناياه ، فبين الحجاب والنقاب والفستان والبنطلون ، وبين حق المرأة في تطبيق نفسها ، وحق الرجل في الزواج بأربع ، وبين الفوائد الربوية والبنوك الاسلامية ، وبين انتشار أو امتلاء المراقص الغربية الحديثة وانتشار المساجد الصغيرة الجديدة ، وبين امتداد أجهزة التلفزيون والفيديو بأفلامها وأحلامها الي أقصى أعماق مصر وامتداد كتابات ابن تيمية وسيد قطب والمودودي وعمر عبدالرحمن بأفكارها ورؤاها الي ذات الأعماق . بين كل ذلك وغيره كثير ، يبدو الجدل الجديد حادا وعميقا ومؤكدا وشعبيا وليس فقط نخبويا .

وعن المضمون ، فلم يظل هو السياسة كما كان قديما وان ظلت السياسة بأفكارها وأفعالها - وكما هي طبيعتها في كل مجتمع - رأس الحرية التشريعية لحسم الخلافات كلها . فقد اتسع المضمون الجديد

كثيرا مع اتساع مستوي الجدل في المجتمع ، وأضحت الثقافة - بمعناها الكلي - والقيم وأنماط السلوك ، والانتماء والهوية ، والذاتية والخصوصية هي محاوره الجديدة . وبذلك لم يعد شكل تنظيم السلطة والاداره هو الحاجز الذي ينقسم عليه الناس ما بين أهل أصالة وأصحاب معاصرة ، فقد أضحت هوية الفرد والمجتمع والأمة ، وما يترتب عليها من تساؤلات حول كيفية تنظيم المجتمع ذاته : سياسته واقتصاده وثقافته وعلاقاته الاجتماعية وقيمة وأنماط سلوكه ، أصبحت هي الهاجس الذي بعده يتفرق الناس الي أحد صاحبين : الوافد أو الموروث .

ويتأكد ذلك عند ملاحظة الحاجات الفكرية بين النخبه بأطرافها ضمن ذلك الجدل الجديد ، فليس هناك من مساهمه جادة تزعم اليوم أن تلك المعضله وذلك الهاجس لهما طبيعة محض سياسية ، فهي عند الجمهور منهم اجتماعية ، ولدي بعضهم حضارية ، ويراها غير هؤلاء ثقافيه ، في حين يعتقد آخرون أنها دينيه . وفي كل تلك الرؤي - التي هي منشوره ومعروفه - تختلط السياسه بالمحور المطروح كقلب للمعضله وتفسيرها وتجاوزها ، ولكنها قط لم تعد ، أي السياسه ، بمعناها المباشر قلبا لأي من هذه المساهمات .

لماذا هو جدل جديد

بعد تلك المغامرة بالاجابه عن هوية ذلك الجدل واعتباره جديدا ذا طبيعة مختلفة عن جدل عقود العشرينيات والثلاثينيات والأربعينيات ، فإن السؤال الذي يثار هنا هو : لماذا تلك الجدة في أطرافه وفي مضمونه ومستواه ؟ ، هل هي محض صدفة ؟ أم اختيار واع وإرادي ؟ ، أم أن ذلك مرتبط بالظروف والشروط التاريخيه التي أفرز ضمنها وخلاها كل من الجدلين ؟ . وتلقي بنا اجابه هذا السؤال في قلب علاقة الاسلام بالناصريه ، وعلاقة الاثنين بالهاجس الأساسي للجد بين معا ، أي الأصالة والمعاصرة أو الوافد والموروث . وابتداء فان الجدة المشار اليها في جدل الوافد والموروث ليست نبئا لاختيار جيل أو مرحلة بعد تحميم وتدقيق ، كما انها ليست صدفة غير ذات صلة بالوقائع والأحداث التي مرت ليس فقط خلال العقود الخمسه المنصرمه . بل خلال القرنين السابقين بأكملهما . فقرة هذين القرنين تنتهي بالقول بأن هناك بالفعل جملة من الملابس والأوضاع والتطورات التاريخيه التي انتهت بجدل الأصالة والمعاصرة الي صورته التي تعرفها اليوم ومن بين هذه التطورات والملابسات ، فان تتبع محورين أساسيين يمكن أن يوصل الي الاجابه المبتغاه دونما استغراق في تفصيلات صغيره أو تيه بين ركام هامشي منها . والمحور الأول هو طبيعة العلاقة بين الغرب بحضارته وآلته السياسية والعسكريه والاقتصاديه وبين مصر والأمة العربيه علي اجمالها ، منذ أن وطأت خيل نابليون أرض الكنانة ، وحتى لحظة طرح الحوار الناصري - الاسلامي . وأما الثاني فهو يتمثل في التطورات الداخليه في مصر والأمة العربيه ، و التي واكبت تلك العلاقة الخارجيه ، وكذا المراحل التي مرت بها خلال هذه الفتره .

والحق أن النظرة المطروحة هنا لطبيعة العلاقة ما بين الغرب الأوروبي والوطن العربي المسلم انما تتفق تماما مع القول انها ذات خاصيتين : الأولى أنها كانت دائما علاقة صراع ما بين خصوم أو نقضاء ، مع التباين في درجة هذه الخصومه والتناقض من مرحلة لأخرى ، ولكن الصراع يظل هو الجوهر الثابت المميز للعلاقة طيلة تلك الحقبة الزمنيه ، والخاصيه الثانيه ، ولعلها الأساسية ، أن ذلك الصراع هو في جوهره صراع حضاري ، حيث الحضاره هنا تنصرف الي المعني المتسع لها ، والذي تجاوز كلا من مفهوم

الازدهار والعمران ، والمفهوم الانثروبولوجي العرقي والثقافي الضيق ، وينظر اليها كوجود متميز لجماعة أو لجماعات بشرية محددة ، بما له من أنماط وأبنية وعلاقات ثقافية واقتصادية وسيا سيه وعسكريه وسلوكيه الخ .

ولمزيد من التحديد ، فإن الاتفاق يكاد يكون كاملا مع القول بأن القرنين الممتدين منذ أن صدمنا الغرب بتقدمه ، كانا قرني مواجهة ما بين الحضارة الاسلاميه العربيه ، والحضارة الغربيه الأوروبيه ، وليس في ذلك القول ما ينفي أنه كانت هناك أيضا ثمة مواجهة ما بين ذات الحضارة الأولى ، وبين الوجه القروسطي من الحضارة الغربيه . ولعل الاستشهاد السريع المبسط بالحروب الصليبيه ، بما لها من محتوى أكثر اتساعا من مجرد العمليات العسكريه والغزو المسلح ، يؤكد أن هذه المواجهة والصراع الحضاريين لم يغيبا أيضا حتي خلال تلك السنوات البعيده .

ووجود هذه المواجهة التاريخيه غير مرتبط علي الاطلاق بدرجة التقدم العلمي أو التكنولوجي التي حققها ذلك الطرف وأخفق الآخر في التمكن منها . كما انه غير مرتبط بدرجة القوة التي قد تمتلكها احدي الحضارتين وتفتقدها الأخرى في لحظة تاريخيه بعينها ، فالصراع الحضاري يظل قائما ما بين أدني الحضارات قوه ، وأكثرها جبروتا ، والفيصل في استمرار المواجهة حضارية بينهما ، هو استمرار احتفاظ تلك الضعيفه أو هذه القويه بمرتكزاتها الثقافيه والماديه المتميزه ، والتي تنفرد بها في مواجهة الحضارات الأخرى ، أي استمرارها كحضارة مختلفه . في حين تنتفي " حضارية " هذا الصراع لحظة أن تبدأ هذه المرتكزات في الخلخله والتزعزع والانهيأ واحدة بعد الأخرى ، تاركة مكانها لأخرى وافدم من حضارات أخرى متباينه ، فعندئذ قد يصح اطلاق وصف آخر علي مثل تلك العمليه التاريخيه ، لكن لا يمكن اقحامها ضمن مفهوم المواجهة والصراع الحضاريين .

والخلط ما بين معني " المواجهة الحضارية " ومعني " التكافؤ في المواجهة الحضارية " انما يوقع من جهه في هوة التعريف بالحضارة باعتبارها عمرانا وازدهارا ونموا لعناصر القوة والتأثير ، وهو الذي يعد و كونه مرحلة من مراحل التكون والتطور الحضاري ، وليس مجال مضمونا للحضارة . كما أنه من جهة ثانية يؤدي الي اختزال مراحل الصراع الحضاري الي مرحلة واحدة لا يشهد التاريخ سواها ، وهي التي تبلغ فيها الحضارات أوج قوتها ونفوذها ، وهو ما يفضي منهجيا الي القول بثبات وسكون مراحل التاريخ والتكون والتطور الحضاريين السابقين علي ذلك الأوج ، مما يجعل في النهاية من ذلك الصراع الناشب فقط - اقتراضا - في مرحلة القوه ، فجائيا ومنقطعا عما قبله ، وغير مفهومه أسبابه ودوافعه .

وعلي ذلك فإن المقوله الرئيسيه هنا هي أنه كان هناك دوما صراع ومواجهة تاريخيين ما بين الحضارة الغربيه الحديثه ، والحضارة العربيه الاسلاميه ، طيلة القرنين السابقين :الأولي بركيزتي وجودها المادي والثقافي المتميز أي الانسان والعقل ، واللذان بنيت عليها قواعد تلك الحضارة وأشكالها الفرعيه ، وأواخر القرن السادس عشر وبدايات القرن السابع عشر ، ومعها كل ما أبدعه العقل الفردي والجمعي بداخل الغرب استنادا علي هاتين الركيزتين منذ ذلك الوقت ، من أنماط وأبنيه وهياكل وعلاقات علي الأصعبه المختلفه ، أصبحت تشكل جميعها جوهر ومظهر الحضارة الغربيه الحديثه . والثانيه بركيزتي وجودها واستمرارها المتميز أيضا ، أي التراث الاسلامي واللسان العربي ، باعتبار ان التمازج ما بين الحامل

(اللسان) والمحمول (الاسلام) ، قد أضحى بعد كل تلك القرون جوهرها لهذه الحضارة ، التي يصعب القول بعروبتها القحة ، أو اسلاميتها المطلقة فلم يلعب الاسلام فقط دور الدين المستقل عن المجتمع وتاريخه ، ولم تك العربية قط محض أداة لنقل الافكار والتفاهم الاجتماعي ، فقد كان الأول - ولا يزال - المكون الأساسي والأكثر وضوحا في النسيج الاجتماعي والثقافي والعقلي لتلك الحضارة ولمجتمعاتها كما أن الثانيه لعبت دور أداة الصياغة الثقافية والاجتماعيه والعقليه ، الحية والمستمره والفاعلة بما لها من خصائص نوعية أضفاها عليها الاسلام والمجتمع العربي الاسلامي ، نأت بها أن تصبح بعد كل تلك القرون مجرد لغة كهنوتية مقدسه مندثرة ، أو معرضه لذلك ، مثلما هو الحال مع العبريه واللاتينيه والقبطيه .

والصراع الحضاري المثار اليه ، كأني صراع آخر ، يخضع في تطوره وفي تشكيل خصائصه لأربع مجموعات من المتغيرات ، اثنتان منها تقع كل واحدة منهما بداخل احد طرفيه ، والثالثة فيما يجري بين الطرفين من تفاعل ، والأخيرة ، وهي الأقل أهمية ، تتعلق بالفضاء الزماني والمكاني المحيط بالصراع وما يحتويه ذلك الفضاء من صراعات وعناصر وفاعلية آخرين ، قد يكون لهم جميعا أو لبعضهم تأثيرات من قريب أو بعيد ، سلبيه أو ايجابية ، علي مجري الصراع المنظور اليه . والمواجهة العربيه - الاسلاميه العربيه لا تخرج عن تلك الأرضيه كثيرا .

فقد ظهر أثر هذه المجموعات الأربع واضحا علي مجري هذا الصراع وخصائصه منذ نشوبه ما قبل قرنين . فمن نافله القول التأكيد علي القوة والنفوذ الماديين اللذين تمتعت بهما الحضارة الغربيه منذ عصر نهضتها ، والتأثير الأكيذ لهما في اعطائها عناصر اضافيه مرجحه في اتخاذ الصراع لمجره كما تم بالفعل . الا ان ذلك وعلي الجانب الآخر لم يحول تاريخ المواجهه الي سجل من الفعل الغربي ورد الفعل العربي الاسلامي ، فحقا كانت سمة هذين القرنين هي الهجوم المتواصل بصور شتى ومتنوعه من جانب الحضارة الغربيه ، الا ان الحضارة العربيه الاسلاميه ، حتي وهي في أكثر حالاتها وهنا وضعفا ، لم تكن دائما في خندق المدافع المحاصر ، بل لقد تغيرت المواقع وظهرت المواجهه في أشكال مختلفه ، أخذت فيها الحضارة الاسلاميه العربيه أحيانا مبادرة البدء والمباغتة ، التي بلغت أقصى نقاطها وأعماقها مرتين فقط خلال القرنين : احدهما مع مشروع محمد علي ، والأخري مع ثورة جمال عبدالناصر ومشروعه .

واذا كان هناك من فارق جوهري يمكن لمسه فيما بين ما نسميه بالهجوم الغربي والمبادرة العربيه الاسلاميه ، فانه يكمن في المنطق الذي قام عليه كل منهما . فمنطق الحضارة الصناعه يختلف بلا شك عن منطق تلك التي اجتمعت عليها عوامل الانتكاس . ففي الأولي ومع تجمع عناصر القوة المادية وتكشفها ، فان المنطق المستمر لها يكون هو الاتجاه نحو الهجوم علي غيرها من الحضارات الأقل قوه ، سواء بهدف نهبها أو اخضاعها أو تفكيكها أو استيعابها ، ويكون تطور صور الهجوم وأهدافه مقترنا بصفة طرديه بتطوراتها الداخليه - أي الحضارة الصناعه - ويجنوحها الدائم نحو العاليمه والكونيه ، مما يعطي هذا التطور خطأ كينيا متصاعدا . أما الحضارة التي هي في مكانة الضعف المادي ، فانها لا تسلك مثل هذا الخط الهجومي الصاعد ، ولا يتوفر لها ذلك الجنوح الي استيعاب الآخر واخضاعه . ولكن قد تحمل بها بين الحين والآخر فترات مبادرة غير ممتده وتقوم هذه المبادرات اما علي " رغبة " أو " حاجة " في الحفاظ علي الذات من الاندماج في الاخر الجانح للاستيعاب أو في استعادة لحظات تاريخيه

سابقه في حياة هذه الحضارة ، كانت خلالها في مصاف الحضارات الأكثر تقدماً وقوة وقماسكا . وفي تلك اللحظات تتجه الحضارة الأقل قوة الي استحضار وتعظيم كل الامكانيات والطاقات الكامنه والمتضمنه بداخلها ، والتي تشعر أنها فقط القادره علي تحقيق تلك " الرغبة " أو هذه " الحاجة " .

وسجل المواجهة الغربية - الاسلاميه العربيه خلال هذين القرنين هو صورة عملية من ذلك : فالحضارة الأوروبية الصاعدة علي اكتاف العلم والصناعه الحديثين ، قد مرت في خضم قرونها الأربعه ، والآخرين منها بصفة خاصة ، في مواجهتها لحضاراتنا العربيه الاسلاميه ، بمراحل متباينه كيفيا ، خضع اختلافها للمجموعات الأربع من المتغيرات المشار اليها من قبل ، وان كان في مقدمه منها تلك الخاصة بتطور الحضاره الغربيه نفسها .

فقد مر تاريخ المواجهة أولا بمرحلة رغبة هذا الغرب في استكشاف كنه الحضارة الاسلاميه العربيه - ضمن حضارات أخرى - ، خاصة بعدما بدا ، أو تأكد له الضعف المفجع لهيكلها النظامي مجسدا في الدوله العثمانيه . وكانت بدايات هذا الاستكشاف مقترنه بنشوء علوم الاستشراق التي شهد القرن الثامن عشر بواكبرها في فنسر وألمانيا والمجملترا بصفه خاصه . وقد لعب العلماء والأدباء والرحالة ، الي جانب القناصل والتجار الأوروبيين أدوارا أساسيه في هذا الاستكشاف وفي ارساء قواعد الاستشراق ، في تمهيد أولي للاحاطه بجوانب تلك الحضارة الأخرى ، والتوصل عبر ذلك الي وسائل وسبل التفاعل معها في المراحل الأخرى التاليه . ولقد كانت حملة نابليون علي مصر ، بالاضافه الي مالها من أهداف عسكريه واقتصاديه وجيو - سياسيه ، هي خاتمة المطاف في مرحلة الاستكشاف الغربي للحضارة العربيه الاسلاميه ، ويصفه خاصة لقلبها الاستراتيجي مجسدا في مصر وفلسطين وسوريا . ولعل الآثار " العلميه " التي خلفتها الحملة بعد رحيلها ، من " وصف لمصر " وتشريع لجسدها ونيش لأحشائها وتعريه لورحها ، توضح بالمقارنه مع النتائج العسكريه للحملة ، أي موقع كان لتلك المهمه الاستكشافية فيه ضمن أهداف الحملة برمتها . ولقد كانت هذه المرحلة الاستكشافية مؤطرة بتسرب علامات التدهور الي الجسد الحضاري الاسلامي العربي ، وهي أهم متغيرات الحضارة الغربيه حينئذ ، أي سيادة روح الاكتشاف واختراق المجهول والتجريب ومعرفة الوقائع والعلاقات بالمشاهده والملاحظه المبا شرطين ، سواء في العلم أو في الصبغه أو في الجغرافيا . ولم تكن هناك من تفاعلات عميقه بين الحضارتين تسمح بافراز متغيرات تؤثر علي مجري المواجهة بينهما في هذه المرحلة الأولي ، ومن ثم فقد تضاعف دور هذه المتغيرات في تلك المرحلة نظرا لندرتها . وأخيرا فان القضاء المحيط بهذه المرحلة كانت متغيراته تدعم من وجود مرحلة الاستكشاف هذه ، حيث لم يكن هناك علي المستوي الحضاري أو السياسي من منافس للغرب الأوروبي الصاعد ، فلم يكن هناك شرق اشتراكي أوروبي ، وكانت الولايات المتحده في طور طفولتها الأول . ولم يكن هناك من تحد قادم من حضارات آسيا أو أفريقيا جنوب الصحراء فقد كانت جميعها تغط في سبات وفوضي عميقين ، ولم تكن الوسائل العلميه المتاحة لأوروبا قد تطورت بعد الي الحد الذي يسمح لها بتعميق استكشافها لهذه المناطق النائية ، ولم يكن أمامها سوي الحضارة الاسلاميه العربيه ، القريبه والتي لم تغب بعد عن أذهان أوروبا وقع سنابك خيولها ولا صرير أقلام مفكرها ، سواء في جنوبي فرنسا وتركيا أو في الاتدلس .

وكان طبيعيا بعد تلك المرحلة الاستكشافية أن يبدأ الغرب الصاعد ، بعدما تيقن من ضعف عناصر المقاومه في الجسد الاسلامي العربي ، في الدخول الي المرحلة التاليه ، وهي اخضاع ذلك الجسد

وغيروا ونهيه ، بكافة المعاني الاقتصادية والسياسية والاجتماعية . ولم يكن ذلك الهدف الجديد منفصلا عن التطور الداخلي لحضارة أوروبا الحديثه ، التي كانت حينئذ في أوج حاجتها للمواد الأولية والثروات الطبيعية والمواقع الاستراتيجية ، التي تستطيع بها أن تؤمن تلقيم الآله الصناعية الهائلة ، المكتشفه بعد سنوات الازدهار العلمي والاشراق الفكري . ولم يكن أيضا منفصلا عن استكمال الدوله القوميه الأوروبيه لشكلها الحديث خاصة بعد توحيد ايطاليا وألمانيا ، وما ساد من صراع داخلي علي النفوذ والثروه ما بين شتي هذه الدول . ومن ثم فإن الشكل الذي اتخذته حضارة الغرب لتحقيق الاخضاع والنهب ، كان هو الغزو والاحتلال العسكري المباشر الذي بدأ بالنسبه للحضاره العربيه الاسلاميه باحتلال الجزائر من قبل فرنسا عام ١٨٣٠ ، ثم مصر وتونس عام ١٨٨١ ، ومرورا بالسودان وليبيا وسوريا ولبنان وحتى العراق عام ١٩٢١ .

ولم يكن هناك من متغيرات هامة وكبيرة في الفضاء المحيط بالمواجهة الغربيه - الاسلاميه العربيه ، فقط ، خرجت الولايات المتحده من عزلتها وتأسست الدوله الاشتراكيه الأولي ، ولكن ذلك كان يعد في طور البدايات الجنينيه ولم يحدث أثارة العميقه علي المواجهه .

وبداخل الحضارة الاسلاميه العربيه كانت المتغيرات في اجمالها تشير الي بدء التدهور النظامي الذي توج بالغاء الخلافة العثمانيه سنة ١٩٢٤ . مع ما اقترن به من فوضى اجتماعيه وثقافيه وسياسية وسلوكيه . أحدثها ذلك الغزو المباشر . ولكن في غمار هذا التدهور ، فإن " الرغبه " أو " الحاجه " الحضارية المشار اليها سابقا في الحفاظ علي الذات من الاندماج في الآخر ، وفي استعادة اللحظات التاريخيه الأكثر اشراقا ، قد أسفرت عن جوهرها المبادر الأول في مشروع محمد علي ، الذي حاول به أن يكسر رتابة الصعود الحظي المنتظم للحضارة الغربيه ، وأن يؤكد أن المباداه والهجوم ليسا دائما بالقوه الماديه أو بالنفوذ العسكري . فقد أقام الرجل الطموح بناء تاريخيا اسلاميا عربيا حضاريا فاعلا وقويا ، ولم يتوقف عند الداخل ، بل " تطرق " الي حيث ضرب بأذرعته حتي قلب أوروبا الناهضه .

ولم يكن لمشروع محمد علي النهضوي أن يستمر طويلا ، فناهيك عن أن امكانيات الصمود من الداخل لم تكن كلها متوافرة ، فإن الصعود الوحشي لحضارة الغرب الفارقه في العنف والاستعمار والاخضاع ، والتي أدركت المغزي الحضاري العميق والخطير لهذا المشروع ، لم يكن ليسمح باستمراره طويلا . فسرعان ما احتشد الغرب بأجنحته المتباينه وحضارته الواحدة ، لكي يبتز أطراف محمد علي الممتدة خارج حدود بلاده في معاهدة لندن ١٩٤٠ ، وليصو الي قلب مشروعه ، أي مصر ، أقسي وأقصي سهامه نفاذا وقتلا ، فيأخذ في تكثيف وسائل وأدوات وصور الاخضاع لها ، منهي تلك المرحلة القلقله الاستثنائيه بالاحتلال العسكري المباشر علي يد انجلترا في ١٨٨٢ ، بعد أن اغمد في صدر آخر الانتفاضات الوطنيه المتبقية من هذا المشروع ، أي ثورة عرابي ، نصل خنجره المسمم .

وبوقوع الاحتلال العسكري والاقتصادي والسياسي دخل الغرب في علاقته ببلادنا الي مرحلة الغزو والنهب المنظم ، ومن بعدها مرحلة الاخضاع الكامل . وفي هذه المرحلة التي سادت منذ الاحتلال وحتى منتصف الخمسينيات ، ونظرا لما سادها من عناصر ، معظمها ينتمي الي عالم السياسه بتفرعاتها ، سيطر الهاجس السياسي علي الجدل الدائر في المجتمع . وانقسم الناس بعد انبهارهم الأولي بالواقف الجديد الي

قسمين متصارعين : أولهما يري في النموذج السيا سي الوافد قدرة علي اصلاح حال البلاد وأحداث تقدمها . والآخر ممسك بأسس النموذج السياسي الموروث بحجة أنه وحده الكفيل بهذا الاصلاح وذلك الاحداث . وان كان ذلك لم يمنع كلا من الطرفين من مقاومة المستعمر باعتباره مستعمرا بدرجة أو بأخري ولم يك الاعجاب بالنموذج السيا سي الوافد معه وعبره ، معبرا عن أي درجه رضا باستمرار احتلاله للبلاد .

وفي تلك المرحلة ، ونظرا لتعقد طبيعة الجدل والعلاقه مع الغرب المحتل ، فان الجدل حول الوافد والموروث ظل نخبويا في اطرافه فقد كان صعبا علي غير النخبه استيعاب فكرة المطالبة بجلاء المستعمر والسعي في نفس الوقت لتبني نموذج سياسي في الحكم والادارة . كذلك لم تكن مرحلة النهب والغزو تتضمن حينئذ التوغل في المجتمع المصري واختراق قواعده وتفكيكها ، ومن ثم فان الغرب ظل بالنسبه لجل المجتمع استعمارا عسكريا وسيا سيا لم يطرح عليه مواجهات غير المواجهة السياسي ، التي لم يكن لها أن تتعقد حول شعارات أو أهداف معقده ومركبه . ومن ثم فان الهدف الوحيد تقريبا الذي ظل محوريا بالنسبه للجمهور في تلك الحقبة كان هو الاستقلال والجلاء . وظلت النخبه بجناحيها - وحدها - هي التي تتجاذل الي جانب ذلك حول شكل الحكم وكيفية السيا سيه ، وهل تستقي من الاسلام الموروث ، أم تستدعي من الغرب الوافد ؟.

الناصرية وموقعها من التطور والجدل

من بداية الخمسينيات حدث ذلك التطور الأكبر في مصر وفي المنطقة العربية وهو اندلاع ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ بقيادة جمال عبدالناصر . ولم تشكف الناصرية عن جوهرها الرئيسي سوي مع معركة السويس عام ١٩٥٦ ، حيث ظهرت واضحه تحمل معاني الاستقلال عن النموذج الغربي الصاعد بجناحيه ، وتتجه نحو بناء مشروع داخلي يقوم علي فكرتي الاكتفاء الذاتي والعدالة التوزيعيه ، وتعمل من ناحية ثالثة علي صياغة التوحد القومي العربي في صور شعبيه ونظاميه تتجاوز الحدود السياسييه القائم بين الأقطار العربية .

وقد اكتسبت الناصرية جوهرها الأساسي من خلال المتغيرات الأربعة المتحكمه في تطور الصراع الحضاري مع الغرب . فقد كانت المعركة الأولى للناصرية مع هذا الغرب في ١٩٥٦ معركة في جوهرها ومظهرها سياسة ، انتصرت فيها مصر والأمة العربية والعالم الثالث انتصارا سياسيا هائلا ، وفي ذات الوقت منيت الحضارة الغربية بهزيمة أشد هولاً ، استقرت هي الأخرى علي المحور السياسي ، مما ترتب عليه إعادة تنظيم توازنات القوة داخل تلك الحضارة بصوره صعدت فيها الولايات المتحدة الي القمة وانحسر الدور الأوروبي القديم .

وهكذا ومع سيطرة المناخ السياسي الساخن علي مجمل المعموره ، تبلورت الناصرية باعتبارها مقدمه المواجهة الحضارية ذات الصيغه السياسييه للغزو الغربي ، الذي اتخذ من الآلة العسكريه والصنائع السياسييه ، من قبيل الحملات العسكريه والحروب والأحلاف السياسييه والحكومات التابعه والانقلابات ، ومن الضغوط الاقتصادييه مثل رفض تمويل السد العالي ومنع القمح عن مصر ... وغير ذلك ، اتخذ منها أدوات أساسيه له في محاولة السيطرة علي الأمة التي كان لهيب الثورة والغضب يضطرم بداخلها .

وانعكس التبلور لجوهر الناصريه علي اختيارها لأدوات ومستويات مواجهتها ، التي بدت في معظمها سيا سيه واقتصا ديه ومجتمعيه . ففي الداخل انصب الجهد علي اعادة صياغة الأسس الموضوعيه للمجتمع المصري بما يؤدي الي امتلاك بنية مستقلة ومتقدمه . واستطاعت الناصرية بالفعل أن تتقدم خطوات واسعه نحو هذه البنيه ، وفي طريقها لذلك قامت بزلزلة أركان وجذور المجتمع المصري جميعها وأعادت من جديد بنائه بصورة شبه كامله . وأما في الخارج فقد تعددت ميادين المعركه مع الغرب ، ما بين الوطن العربي والساحتين الأفريقيه والآسيويه ، وساحة العالم الثالث ككل . وكان الجوهر الرئيسي لهذه المعارك كلها هو تحقيق استقلال البلدان المستعمره وتوحيد صفوفها تجاه الغرب ، وبناء النموذج المستقل للتنميه . وتعددت الأدوات ما بين مشروعات الوحدة العربيه الثنائيه والثلاثيه ، وحركة عدم الانحياز ومنظمة التضامن الأفرو - آسيوي وغير ذلك من أشكال سياسيه واقتصاديه .

وبذلك فان طبيعة التصور الحضاري الغربي ، والفضاء العام الذي ظهرت خلاله وتبلورت فيه الناصريه ، هو الذي اعطاها صفتها كمشروع عربي - اسلامي في أساسه ، افرزته الحضارة العربيه - الاسلاميه ، في محاولة منها للحفاظ علي الذات من جموح الآخر الساعى نحو استيعابها ودمجها بداخله . واستطاعت الناصريه أن تكون ذلك الحاجز الذي تحطمت عليه غزوات الحضارة الغربيه ، الأمر الذي سعد من مواجهة الغرب لها ، وحسمه بلا أي تردد لضرورة القضاء علي المشروع - الثورة بأي ثمن وبأي وسيلة مشروعه أو غير مشروعه - ولم تكن هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، سوي ضربة موجعه الي الحضارة العربيه - الاسلاميه المنتفضه مجسده في الناصريه ، التي كان انكسارها الهائل ايذانا بانتقال الصراع الحضاري الي مرحلة أخرى جديدة .

والحقيقة أن تحليل الناصريه ومحاولة تفسير الأسباب التي دعت الغرب الي ضربها بهذه القسوة ، قد لا يدخل كله ضمن هذا المقام ، ولكن هناك نقاطا محدودة لا يجوز اغفالها ، لاتصالها بالموضوع المحوري ..

والبدايه تتعلق بأسباب انهيار التجريه الناصريه وارتباط ذلك بالاسلام . وهنا تجدر الاشارة الي انه لا حاجة الي تنفيذ الرأي الشائع ، والذي يبسط الأمور كثيرا حين يرجع هزيمة ١٩٦٧ الي البعد عن الله سبحانه وتعالى . فناهيك عن تصادم ذلك النهج في النظر مع النهج الاسلامي ذاته ووقائع التاريخ النبوي والتاريخ الاسلامي في جملته فهو أيضا رأي لا يجد أي أساس ولو واهيا من علوم الاجتماع أو السياسيه . فالناصرية وكما فرضت عليها الشروط التاريخيه التي ولدت ضمنها ، قد طغي عليها الطابع السياسي - الاقتصادي : تجربة وفكرا ، ومن ثم حركة سياسيه خارج السلطه فيما بعد . ولم تنل المحاور الثقافيه والقيمييه ما أصاب المناحي الاجتماعيه من اهتمام وتطوير وتتميز لها في المجتمع والفكر المصري العربي ، عما هي عليه في مجتمعات وأفكار الغرب بشقيه . فحقا ان الناصريه استطاعت ان تستوعب المضمون الأساسي لتطور الصراع مع الغرب باعتباره صراعا حضاريا ممتدا ، وحقا استطاعت أن تحشد الجمهور العربي والاسلامي في اتجاه القطعيه والتناقض مع ذلك الغرب الي أقصى الحدود . ولكنها - وهنا يصدق حديث الشروط التاريخيه - لم تدر الصراع علي كل ارضيته الواسعه الشامله . فقد صاغت الناصريه وطورت نموذجها سياسيا واجتماعيا للفرد والمجتمع في مواجهة الغرب ، ولكنها لم تنتبه الي صياغة النموذج الحضاري المكتمل في وجهه الثقافيه والقيمي ، ولم تطرح رؤيه محدده واضحه للأهداف والشكل والكيفيه التي يكون عليها هذا النموذج الثقافيه المكمل لمشروعها الثوري .

وهنا يمكن الإشارة الى ارتباط هذا الخلل في الناصرية بالمناخ العسكري والسياسي الذي افرزت ضمنه ، فلقد سبق الناصرية وعاصرها وتلاها وجود عدد من مدارس الفكر اليساري والاجتماعي والغربي عموما في مصر - وعلي الرغم من الانتاج الغزير والمبدع لهذه المدارس في شتى المناحي السياسية والاقتصادية ، الا انه من الملاحظ ندرة ، ان لم يكن غياب ، ابداعها واجتهادها فيما يخص النموذج الثقافي بمعناه الواسع ، والذي يصلح للأرض العربية - الاسلاميه . ولم يبدأ الانتباه لذلك الا مؤخرا جدا وفي نهاية السبعينات تقريبا - وقد يكون لهذا الغياب عن تلك المدارس ما يبرره .. فهي قد نظرت منهجيا الى النموذج الثقافي والقيمي علي انه سوف يكون منتجا منطقيا وتاليا لاقامة النموذج السياسي - الاجتماعي الموجود في نظرياتها ، وهو ما اعطي الثقل كله في كتابات تلك المدارس واجتها داتها لذلك النموذج الأخير دون سواه . كما أن كون تلك المدارس نبثا عضويا للحضارة الغربية بعمومها ، قد وضع عمائق هيكلية في طريق تطورها عربيا ومصريا . فأى منها - حتي أكثرها يسارية وراديكالية - لم ير في الصراع الدائر مع الغرب سوي صراع سياسيا اقتصاديا ، ولم تطرح احداها علي الاطلاق مفهوم الصراع الحضاري ، أو القطعية التاريخية أو أو التناقض الجذري ما بين حضارتنا وحضارته . وهو الأمر الذي قد يجد تفسيره في أصول هذه المدارس والأفكار باعتبارها منتجا فكريا غربيا أفرز ضمن اختلافات الحضارة الواحدة وضمن تطورها الداخلي ، وليس خارجها وضمن التناقض والصراع الجذري معها

ولقد أثر هذا المناخ الفكري - السياسي علي طريقة نظر الناصرية الي مسألة النموذج الثقافي وضرورته ، حيث ابتعد بها عن اثارته ومحاولة حلها . ولكن تميز الناصرية عن تلك المدارس ، وهو ما أعطاها ثقلها ودورها التاريخي بفهمها لطبيعة العلاقة مع الغرب باعتبارها صراعا حضاريا ممتدا وقطعيا ، هو ما جعل ذلك الابتعاد ليس بذات مسافة المدارس الأخرى ، وسارع من عودتها ، متقدمه أيضا عن كل تلك المدارس الي ادراك أهمية وجود نموذج ثقافي متميز ، وان كانت قد دفعت في ذلك ثمنها قاحدا .

فقبل هزيمة ١٩٦٧ ، وهي الثمن الفادح المقصود بدا أن الناصرية د غاب عنها عنصران هامان : الأول هو استشفاؤها لطبيعة المرحلة التالية من تطور الحضارة الغربية ، ومن ثم صراعها مع الحضارة العربية - الاسلاميه ، وهي المرحلة التي تلي الاخضاع ، ويبدأ فيها التفكيك واحلال مقومات حضارة الغرب محل مقومات حضارتنا واحدة بعد أخرى . والثاني هو أن الأرضية الحضارية التي تنطلق منها مصر والأمة العربية انما هي أرضية الحضارة الاسلاميه - العربية ، وليست العربية فقط . ولقد كان لغياب هذين العنصرين أثر كبير في اغفال الناصرية لاعداد المجتمع والفرد وفقا لنموذج ثقافي وحضاري وقيمي متماسك وأصيل ، استعدادا للمرحلة التالية من غزو الغرب لنا ، وهي المرحلة التي يمثل فيها ذلك النموذج الامكانية المحورية في الصمود لها والمرور منها بسلام . وكان لغياب العنصر الثاني بالتحديد أثر عظيم في عدم انتباه الناصرية للآهية القصوي التي يمثلها التراث ، والاسلام في القلب منه ، في امتلاك هذا النموذج الغائب .

ومع فداحة الهزيمة ، انتبهت الناصرية الي المعني الكامن فيها ، وأيضاً الي ما فات عليها استيعابه من عناصر قبلا . فقد أدرك عبدالناصر مضمون الهزيمة المرتبط مباشرة برغبة الغرب وحضارته في الاخضاع النهائي للحضارة الأخرى المتمردة والصاعدة قليلا . كما انه استشفا أيضا طبيعة المرحلة التالية لضرب النموذج الثوري سياسيا وعسكريا ، أي مرحلة التفكيك والاحلال بهدف النفي الحضاري وعبر هذا انتبه

الرجل الي الغياب المخل للنموذج الثقافي ، وتبقى من ضرورة صياغته من جديد : متميزا ، عربيا ، اسلاميا . ومن ثم كان هذا الالحاح النظري والعملي من قبل عبدالناصر شخصا بعد نكسة ١٩٦٧ علي أن يسير في خطين متوازيين : الأول هو اعادة بناء النموذج السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي دمرته الهزيمة . والثاني هو الحديث عن " ثورة ثقافية " واعادة لبناء الانسان العربي المصري ، وظهرت تجليات ذلك الاهتمام الأخير غزيرة وداه في خطبه أو تصريحاته أو أدبياته المختلفة . وهنا يشار الي ذلك التحليل الذي يبسط أيضا بكثير مما يسميه " بجنوح الخطاب الناصري " بعد ١٩٦٧ نحو الدين ، حيث يصفه بأنه كا تعبيرا عن حالة يأس وعن رغبة في مخاطبة الجمهور المسلم في عواطفه الدينية . ويبدو ذلك " الجنوح " في سياق التحليل السابق غير مفتعل ، وانما طبيعي وضروري ، فهو لم يمثل اتجاهها سلبيا انكفائيا بقدر ما مثل ادراكا حقيقيا لطبيعة المفتقد في المشروع الثوري ، والكيفية التي يجب ويمكن به تداركه ايجابيا .

وفي ظل المرحلة الناصرية وطبيعة الصراع مع الحضارة الغربية أثنائها ، كان طبيعيا أن يختفي الجدل الداخلي حول الوافد والموروث ، فقد طغي هدير البناء والمعارك علي كافة القضايا . ولم يكن الاخضاع كهدف أساسي للغرب في صراعه مع الناصرية ليسمح له بالصراع معها علي مستويات ثقافية ورمزية بعيدا عن المستوي السياسي والعسكري والاقتصادي المباشر . وبالتالي لم يشعر المجتمع المصري بكبير تهديد من هذه الزاوية . وظلت محاولات البناء الناصريه ، بما تخللها من مصاعب ، هي الهدف الاساسي لذلك المجتمع ، الأمر الذي أبعد كثيرا من هاجس الوافد والموروث ، وطرح بدلا منه هاجس الخضوع أو التحدي . وهو الهاجس الذي ضخمت منه الطبيعة المستفزة للهجوم الغربي ، والاستجابة المتحمدة من الناصريه ، الدولة والقيادة والمجتمع .

تطور جديد .. والجدل مرة أخرى

مع انهيار التجربة الناصرية الأخير برحيل قائدها عام ١٩٧٠ ، وبافراغ حرب اكتوبر ١٩٧٣ من مضمونها ، وبفتح أبواب مصر واسعة أمام الغرب الرأسمالي ، انتقل الصراع الحضاري الي أكثر مراحل خطورة وكثافة . فقد أدرك الغرب المضمون المتحدي والحضاري للتجربة المنهارة . ومن ثم فقد عمد الي " حرق المراحل " ، والتسريع من خطوات اقتحامه لمصر والوطن العربي في غيبة التحدي . وهنا ظهرت في الأفق مرحلتا الاخضاع ، والتفكيك معا في آن واحد . وكشفت الحضارة الغربية من هجومها الساحق ، مستخدمة وفي ذات الوقت ، كافة الأدوات السياسية والاقتصادية والعسكرية الممكنة لتحقيق الاخضاع الأخير لحضارتنا ، وبجانبها كل وسائل التفكيك والاحلال الثقافي والرمزي والقيمي - وساعدها في المهمتين معا ذلك القبول المريب من القيادة السياسية المصرية حينئذ ، لهذا الغزو الشامل . وان كان قد دعم من مهمتها الثانية بصفة أخص ، عدم تمكن الناصرية من انجاز صياغة النموذج الثقافي المقاوم ، بعد انتباهها الي أهميته بعد ١٩٦٧ . كما ساعدها أيضا ذلك التطور التكنولوجي والعلمي الهائل ، الذي حققته الآلة الغربية في أدوات ووسائل الاتصال والاعلام ونقل المعلومات ، والتي استخدمت جميعها ، وبكفاءة عالية ، في الغزو الثقافي لمصر ومجمل المنطقة العربية - الاسلاميه .

وبوقوع مصر ، قلب الحضارة العربية - الاسلاميه ، ما بين مطرقة الاخضاع وسندان التفكيك والاحلال ، اهتزت قواعد المجتمع المصري ومعه العربي - الاسلامي بعنف بالغ ، وظهرت القروح مؤكدة

سواء في قاع المجتمع أو علي سطحه ، شاملة ليس فقط المحور السياسي أو الاقتصادي ، بل كل محاور الوجود الاجتماعي ، وبصفة خاصة البناء الثقافي والقيمي والرمزي . ولما لم يكن طبيعيا أن تنهار الحضارة العربية - الاسلاميه سريعا وبغير مقاومة عنيفة ، فانهذا الجسد المحاصر بضراوة ، قد أفرز خلال هذه الحقبة - ولا يزال - صور مقاومته التلقائية . والتي تعكس الي حد بعيد احساسه الشديد بخطر الاخضاع والتفكيك والتحليل . وتميزت هذه الصور بخصائص ثلاث : أولاها هي لجونها الي الاسلام والاسلام وحدة كاطار سيا سي وثقافي وحضاري في مواجهة الغرب الغازي . والثانية هي جنوحها الواضح نحو التطرف في معاداة ذلك الغرب وحضارته . والأخيرة هي اتسامها بالشكلية المفرطة والتمسك المبالغ فيه بالطقس والتقليد . وتجلت هذه الخصائص الثلاث للمقاومة " الطبيعيه " للجسد الحضاري العربي - الاسلامي في هيئة الحركة الاسلامية التي شهدت السبعينات انبعاثها ، والتي أصبحت صفة الكفا حية المشار اليها في المقدمة ، هي الصفة الرئيسية لها والجامعة لتلك الخصائص الثلاث ، سواء في مواجهة الغرب أو في مواجهة المجتمع كله .

ويبدو المقام هنا مناسبا لاعادة النظر في موقع هذا الانبعاث الاسلامي من التطور المعاصر لمصر والمجتمع العربي . فقد يكون صحيحا كما ما يقال عن سلبيات اتسمت بها الحركة الاسلامية ، سواء من زاوية جمودها وتعصبها الشديد وعدائها المعلن والعنف لجميع مخالفيها في الرأي والاعتقاد السياسي والفكري . كذلك فانه صحيح ما هو ثابت عن رفضها القاطع لانه تماس أو استفادة أو استغلال مما تري هذه الحركة أنه خارج عن حدود الاسلام معتقدا أو حضارة . وأيضا فانه صحيح ما هو معروف عن رفضها للخوض في تفاصيل تصوراتها حول كيفية تنظيم محاور المجتمع المختلفة ، واكتفائها الدائم بالشعارات العامة الشاملة ، لتي تبدو من فرط عموميتها غامضة مبهمه .

كل ذلك صحيح ، وأكثر منه ، وهو يعطي تقويما سلبيا لهذه الحركة الاسلاميه الكفاحية . ولكن الوصول لذلك الحكم يقتضي - في رأينا - أن يقتصر مجال النظر علي حدود اللحظة الحاضرة ، وأن يخرج عن ساحة السياسة بتجلياتها . أما النظر الي ابعاد من الحاضر سواء بالعودة الي الماضي أو محاولة استشراف المستقبل ، وتوسيع ساحة الرؤيه الي ابعاد من السيا سه حيث افاق التطور التاريخي والحضاري . النظر بهذه الكيفية قد يعطي أحكاما من نوع مختلف كثيرا . فهو يضع تلك الحركة الاسلاميه ، بكل ما سبق استعراضه من سلبياتها ضمن موقع تاريخي ودور لم يكن له من بديل سواها . فتتطرق الغزو الحضاري الغربي وشموله للاخضاع والتفكيك وللجلال ، كما لا بد له تاريخيا - من تطرف مضاد . وسرعة الاقتحام والتفكيك ، كان لا بد لها - تاريخيا ايضا - من جمود يقي قليلا من التحلل والاحلال السريعين . وفي مثل تلك المراحل التاريخيه ، والتي عرفتتها حضارات وأمم أخرى ، يكون اللجوء دائما الي الجامعة الحضارية المحورية ، التي تضم بداخلها أهم عناصر الوعي الجمعي والثقافه العامه الموروثة والأصيلة . حيث ذلك فقط يمثل الوسيلة المثلي للاحتفاظ بالتماسك الداخلي قائما ، ولم يكن هناك سوي الاسلام صالح لهذا الدور . ولم يكن هناك بد مع كل ذلك أن يكون للانبعاث الاسلامي الكفاحي سلبياته الكبيرة علي المستويين الانبي والسياسي . ولكنه كدور تاريخي ، لا يبدو أنه كانت هناك ثمة امكانيه حقيقية لتجاوزة أو عدم المرور عبره ، لتوقي خطر التفكك والاحلالوالنفى لحضارتنا ، في غياب مشروع نهضوي - سلطوي وشعبي مثل المشروع الناصري . فقد قامت الصحوة الاسلاميه ، وفي ظل شروط

تاريخية مختلفة ، وبمضمون مختلف كثيرا ، بذات الدور الذي قام به المشروع الثوري الناصري في وقاية الحضارة العربية - الاسلاميه من الانهيار الأخير والفناء النهائي .

وكان منطقيا مع مثل ذلك التطور في الصراع بين الغرب وحضارتنا ، أن يعود الجدل بين الوافد والموروث الي الساحة مرة أخرى ، وبصورة أشد كثافة وأكثر اتساعا عما كان عليه في العقود الثلاثة الأولى من القرن . طارحا ذات الأسئلة بمضمون متطور وشكل جديد ، مجابا عليه هذه المرة بأصوات عديدة آتية من كافة جنبات المجتمع ، وليس من نخبته فقط ، وان منطقيا أيضا أن يأخذ الجدل كما تلك الخصائص التي تجعل من صورة جديدة مختلفه نوعيا من الجدل القديم بخصائصها التي سبق الحديث عنها في الأجزاء الأولى .

أي حوار اذن ؟:

في ظل التحليل السابق كله تتبلور مجموعه من النتائج ، هي وحدها التي تتحدد بها الطبيعة الحقيقية - كما نراها - للحوار الاسلامي الناصري . وأولاها ، أنه من مرحلة لأخرى ، ومع الاعتراف الكامل بأهمية كافة العوامل الداخلية : اجتماعية وسياسية واقتصادية ، فان التناقض الأساسي طيلة تاريخنا الحديث يظل هو تناقضا مع الغرب المختلف عنا . ويظل تخلفنا - بالمعني الشامل للكلمة وليس فقط الاقتصادي - راجعا في أساسه الي ذلك الغرب بتجلياته المختلفه ، سواء داخل بلادنا ن طبقات وقوي وأفكار ، أو في منطقتنا في صورة الكيان الصهيوني المصطنع ، أو بالحضور المباشر لذلك الغرب ذاته . وتأکید مسئولية الغرب عن ذلك ليس لها أي جوهر أخلاقي ، سواء بادانته ، أو برفع اللوم والمسئولية عنا ، فقط هو تأكيد لما أفرزه التاريخ من حقائق وليس اصطناعا أو اختلافا لها . وثانية النتائج أن هذا التناقض في جوهره حضاري بما للحضارة هنا من معني شامل عام . والصراع القائم بيننا وبين الغرب هو صراع بين الحضارة الغربية الاسلاميه بما لها من قواعد وخصائص وبين الحضارة الغربية أيضا بقواعدها وخصائصها ، وهو صراع مستمر وطويل الأمد ومتعدد المراحل . ويلقي بنا ذلك الي النتيجة الثالثة وهي أن مرحلة الصراع الحالي يتحدد فيها هدفان للحضارة الغربية في غزوها ، ولنقل هي مرحلة تجتمع فيها مرحلتان : مرحلة الاخضاع ومرحلة التفكيك والاحلال . حيث الأولى تتجه الي الارادة السياسية والاقتصادي ، وتنصرف الثانيه الي تفكيك الأبنية والعلاقات والرموز الثقافي والقيمي العامه ، واحلال اخري وافدة بدلا منها . ولعلها المره الأولى في تاريخنا الحديث التي تجتمع فيها المرحلتان ويخوضهما الغرب بكل ثقله وتقدمه .

وفي ضوء النتائج السالفه ، فان أهمية الإسلام والناصرية تتأكد ، وتبدو العلاقة أو الحوار بينهما أكثر وضوحا ، ليس فقط بدافع الرغبة في تحقيق ذلك ، أو تحت ضغط الانحياز الأيديولوجي لأحدهما أو كليهما . وانما من استقراء تطور بلادنا التاريخي، وموقع كل منهما بداخله ودوره الذي قام به فيه ، بما ينبيء بطبيعة الدور الذي يمكن لهما القيام به في الحاضر والمستقبل .

فاذا كانت نتائج هذا الاستقراء هي السابقه ، فان هناك مقاومة مطلوبة من هذه الأمه ومن تلك الحضارة . مقاومة تتناسب بالضبط مع طبيعة الغزو والاجتياح ، وهي كما سلف تتمحور حول أهداف الاخضاع والتفكيك والاحلال . هذه المقاومه للاخضاع لابد من خلقها في صورة بناء مجتمعي وهيكلية ومادي وسياسي ، يتمحور حول الاستقلال والتقدم والاكتفاء والعدل ويؤطر بدولة موحدة ديمقراطية ،

مكانها الطبيعي هو الأرض العربية الواحدة . وأما التفكيك والاحلال ، فقاومتها لا تنأني سوى عبر نموذج ثقافي وقيمي أصيل ونافذ الي أحشاء مجتمعنا وتراثه ، ويخلق الانتماء الحقيقي وليس الشكلي ، ويكون في ذات اللحظة معبرا عنه . ملتصق ببسطاء الناس وأغليبتهم ومشكل لشخصيتهم الحضارية المتميزة ووعيهم الجمعي الخاص .

وتبدو صورتا المقاومة المطلوتان منطقتان بالضبط علي الاسلام الكفاحي وعلي الناصرية ، وليس أحدهما فقط . فلم يعد من الكافي أو الممكن وقف الاخضاع فقط بغير نموذج ثقافي صلب . فالتاريخ القريب يشهد بعقم المحاولة . كما أن غض البصر عن محاولات الاخضاع السياسي والاقتصادي والعسكري ، والوقوف فقط أمام اجتياح التفكيك والاحلال ، بالتستر ، وراء الاسلام الطقسي الحرفي قد يكون مطلوبا في مراحل بعينها ولوقف انهيار ، ولكن استمراره لن يطيل أمد المقاومة كثيرا . ومثل الدولة العثمانية وما لها لا يزال حاضرا في التاريخ وفي الأذهان معا . ولا يعني ذلك أن الهدف من صيغة (الاسلام - الناصرية) هو هدف وظيفي ذرائعي ، ومؤت بمقامة الغزو الحضاري . فناهيك عن أن هذا الغزو ليس مجرد مرحلة تاريخية طارئة في تاريخنا ، فهو تاريخنا المعاصر والحديثاته ، ولعل وهر مستقبلنا أيضا ، متقدمين أم متخلفين ، باقين أم منفي وجودنا الحضاري ، يتوقف كله علي ذلك الغزو الحضاري . ناهيك عن ذلك فإن طريق تطورنا الحضاري الخاص ، والوصول الي بناء مشروع حقيقي للنهضة الشاملة يستلزم الامساك بالعناصر القادرة علي دفعنا نحوه خطوات واسعة وراسخة . وهنا تبدو أهمية الاسلام والناصرية ، هذه المرة في البناء الايجابي وليس مجرد المقاومة الفاعلة ففهيما ، وفيهما فقط تتوافر كافة هذه العناصر .

فالمسألة اذن ليست مجرد حوار بين الاسلام والناصرية ، بل هي المركب الوحيد القادر علي تجاوز جدل القرنين الدائر في بلادنا : الوافد والموروث ، الأصيل والمعاصر . مركب الاسلام - الناصرية هو المواجه للمركب الغازي : اخضاع - تفكيك واحلال ، وهو المنطبق علي هدفنا المزدوج : وقف الانهيار - بناء المشروع الحضاري . الوصول الي صيغة فكرية وشعبية ومجتمعية وسياسية لمركب الناصرية - الاسلام هي الامكانية الوحيدة لتتجاوز الشرخ الكبير المستمر منذ غزو نابليون لنا ، وهي الامكانية المحورية الواقعية والملموسة لجمع عنصري بقائنا في مشروع واحد : أي الاصاله والمعاصرة . فالاسلام سيظل دائما هو الاطار المرجعي لتلك ، التي قد تشاركه فيها روافد أخرى غير اسلاميه ، ولكنه يظل هو قلب الاصاله في مجتمعنا . والناصرية ستظل دائما بحكم بنيتها وأهدافها ومرحلتها قائمه في قلب العصر واحدي أهم شواهد ولبناته . ومن ثم فالنجاح في بناء ذلك المركب هو السبيل الوحيد لكي لا تذوي وتندثر عناصر الأصالة من حياتنا ، أي الاسلام ، ولكي لا تتشوه ملامح المعاصرة المستقلة وتندمج في بنية العصر ، الذي هو حتي الان ليس بعصرنا ، أي الناصرية .

وببقي في النهاية تساؤلان هاما ومنطقيان ، لأول علي أي اسلام وأية ناصرية تتكون الصيغة - المركب ؟ ثم كيف يتم ذلك ؟ .

سبع خصائص مشتركة

وما نعتقد أن قراءة التاريخ تشير علينا به بصد السؤال الأول : أن الناصرية المقصودة ، هي تلك الأفكار والتيار اللذان يتميزان بالتمسك الصارم بجوهر الناصرية المستقل والمتحدي وغير المتهادن لا في

أهدافه ولا في مستقبل ومصالح الوطن . أما الاسلام فهو الاسلام الكفاحي الذي سبق تحديده في مقدمه . ويتفصيل أكثر فان هذا الاسلام وتلك الناصرية هما اللذان تجمع بينهما خصائص سبع أساسية ، وهي تقدم - في رأينا - أساسا حقيقيا لامكانية التركيب ، ولا تجتمع في تيار فكري أو سياسي سواهما وتنصرف الخاصيتان الأوليان الي بنية هذه الناصرية وذلك الاسلام ، وليس الي مضمون كل منهما . والخاصية الأولى هي الاطلاقية ، ويقصد بها إمتلاك غمط ذهني وفكري من الأسباب والعلاقات والنتائج والنماذج الثابتة أو شبه الثابتة ، والتي تكتسب في النهاية معني ذا طابع مغلوق وقطعي . ويقوم كل منهما علي هذه الذهنية سواء في طرحة الفكري أو السياسي ، وفي رؤيته للكون والوجود والتاريخ والمجتمع والعلاقات والحاضر المستقبل . وتستخلص النتائج والتفسيرات الفكرية السياسية والاجتماعية دائما بطريقة تجعلها متصفه غالبا بصفة الأخلاقية هذه . أما الخاصية البنائية الثانية بين الاسلام الكفاحي والناصرية ، فهي الحرية . والتي يقصد بها النزوع الثابت والجوهري التي تبني أكر المواقف جذرية سواء علي صعيد الفكر أو السياسة أو المجتمع . فاذا كان لكل موقف أو رؤية أو تحليل حدان هاتيان تقع بينهما مجموعة نقاط متوسطة ، فان ذلك النزوع يدفع الاسلام الكفاحي ، والناصرية دائما الي الذهاب والتشبث باحدي هاتين النهايتين الحديثتين . ولعل هاتين الخاصيتين البنائيتين قد تولدتا ضمن الشروط التاريخية التي نشأ فيها الاسلام الكفاحي والناصرية ، وهي شروط مواجهة حادة وعميقة ومصيرية ، مما نتج عنها التصاقهما وخاصة الثانية بهيكل كل منهما .

أما الخصائص الخمس المشتركة الأخرى ، فهي تتعلق بمضمون كل من الاسلام الكفاحي والناصرية . فكلاهما ووفقا للخاصيتين السابقتين ، ولما هو معروف من اسسه ودعائمه ، يقف من الغرب وحضارته موقفا متناقضا وقطعيا . وهما ، وبدوافع قد تكون مختلفة ، ينظران دائما الي علاقه مع ذلك الغرب علي انها صراع مستمر ومتعدد الصور ، وان يظل الصراع الحضاري هو جوهره المستمر والثابت . وتأتي الخاصية الثانية من قلب الأولي ، فهذا التقدير من الاسلام الكفاحي والناصرية للعلاقه مع الحضارة الغربية ينطلق وينعكس من وعلي رؤيتهما للذات ، أي للحضارة العربية - الاسلاميه ، فهما يؤكدان علي فكرة التمايز والخصوصية اللذين تتمتع بهما تجاه الحضارات الأخرى وبخاصة الحضارة الغربية ، التي لها أيضا تمايزها وخصوصيتها .

وينطلق الاثنان من هذه الرؤية لكي يرفضان من جهة مفهوم الحضارة الكونية الواحدة ، ويطرحان من جهة ثانية ضرورة التطور الحضاري المستقل والتمايز والمتعدد في ذات الوقت .

وينطلق الاسلام الكفاحي والناصرية ، وهي الخاصية الثالثة المشتركة ، من طرحهما " لدور " دائم ومستمر وجوهري للحضارة العربية - الاسلاميه ، وهو دور يتميز بأنه ملاصق لوجود هذه الحضارة واستمرارها ، وأن مجاله يمتد ليشمل المجتمعات والبلدان الداخلة ضمنها بالاضافه الي الفضاءات

الحضارية الأخرى المجاورة لها والمشاركة معها في بعض أو كل همومها ومشاكلها . ويتميز هذا الدور أخيرا بأنه يطرح دائما مصر كمحرك ودافع له باعتبارها قلب تلك الحضارة الاسلاميه - العربية . واذا كان مسمي هذا الدور يتخذ عند الاسلام الكفاحي " الدور الجهادي " ، وعند الناصرية " الدور التحرري "

فان قدرا كبيرا من التماثل المضموني فيما بينهما يظل قائما وحقيقيا أيضا علي الرغم من الاختلاف الأكيد في المقدمات والمبررات المطروحة لكل منهما .

ويشترك الاسلام الكفاحي والناصرية في خاصية أضفت علي كل منهما بعدا شعبيا ومجتمعيا متميزا وحقيقيا . فهما يتميزان عن المدارس والتيارات الأخرى الفكرية والسياسية ، بأن لهما في الواقع الاجتماعي والتاريخي في مصر والوطن العربي منطلقا مثاليا متحققا من قبل . فهما ليسا مجرد رؤي وتجريدات نظرية ، بل ان كليهما نتاج لتجربة معاشة وملموسة كان مكانها هو المجتمع العربي - الاسلامي ، وعاصر الجمهور التجربة في كل حالة واتدمج بها ومعها ولمس عن قرب ايجابياتها الجمعي تجاه التجريبتين ، هو في أغلبه تقدير ايجابي لهما ونظرة اليهما باعتبارهما جزءا أصيلا من التجربة التاريخية والمجتمعية للواقع العربي - الاسلامي .

وان كانت هناك بعض المحددات التي قد تفتح الطريق أمام الاجابة ، وهي في جملتها تنبني علي الرؤية السابق طرحها لمضمون الجدل ودوره . ومنها يتبين بوضوح انه يتجاوز بكثير حدود الحوار المباشر بين التيارين الناصري والاسلامي ، اي الحوار المقصود ذي الأطراف المحددة عينيا . كذلك فالحوار ليس وقفا علي المنتمين للتيارين ، بل انه مفتوح ، ويجب الا يكون غير ذلك ، لكل الذين يرون جاهتوضرة في تحقيق المركب - لصيغة السابق طرحها ، كذلك فان الوصول لهذه الصيغة ليس فقط مجرد عملية حوار سياسي مباشر ، ولا حتي فكري اكثر اتساعا ، وانما هو ايضا عملية اجتماعية طويلة ومعقدة تقوم في مجملها ليس فقط علي تبني هذه الصيغة لفظيا أو كتابيا ، وانما تستلزم تمثلها تاريخيا وصياغتها علي مستوي النموذج الفردي والجماعي اليومي الذي يفصح في ذاته عن معادلة الاسلام الكفاحي - الناصريه . وتتأكد أهمية هذا النموذج " الحياتي " في قدرته علي مخاطبة الجمهور بشكل مباشر وفي غير استهلاات أو مشروطات طويلة ومعقدة . فقط أن يكون محتوى هذا النموذج الفردي والجماعي ، أصيلا وحقيقيا وليس مؤقتا ومدعيا لفترة مهما طال أمدها

وأخيرا فان المحدد الأهم في ذلك الجدل ، هو ان اقامه ليس وفقا علي طرف بعينه ، ولا يستلزم في ذات الوقت أن يوافق عليه ما يمكن تسميتهم بمثلي الطرفين ، فاقامه رهن با دراك اي من هذين الطرفين لأهمية الوصول للصيغة والاقتناع بإمكانية تحقيقها ، ومن ثم فان مبادرة البدء ليست وفقا علي أحدهما ، فكلاهما مرشح للبدء ، وكلاهما قادر علي اتمام الطريق ، فالحوار المقصود هو في الأصل هو حوار مع وبين مقومات كل من التيارين ، وليس بالضرورة مع أفرادهما أو جماعاتهما ، فلا الناصرية ومقوماتها ملك لأحد بعينه ، ولا الاسلام الكفاحي ملك ايضا لاحد . فهما لشعبنا ولامتنا ولحضارتنا ومن يشعر بالانتماء الحقيقي والفعال لهما هو فقط المرشح للمبادرة ، التي غالبا ما سيفير نجاحها من كل تضاريس التاريخ الذي عرفناه ونعيشه ونتطلع الي صنعه .

هوامش

* قد تكون بعض أفكار هذه المحاولة مسبوقة الذكر والتحليل والتبني عند عدد من الأساتذة والزملاء المهتمين والمهمومين بتلك المسألة . ولم نشر الي ذلك عند كل فكرة أو فقرة ، لأنه من جهة ليس المقصود هنا هو التأريخ أو الرصد أو التوثيق لتلك الأفكار ، ومن جهة ثانية لأن شيوخ الأفكار أرسخ من أن ينسى أحدا من الناس نسبتها لأصحابها وفضل سبقهم ، ومن أن يسمح لبعض الناس بانتحالها وادعائها لأنفسهم . ولكن يبقى أن تلك الرؤية علي اجمالها ، تلح علي الكاتب كما هي : بأفكارها وعلاقاتها الداخلية وبنيتها ، المسبوق منها والمبتدع ، وهو ما يحمله وحدة مسئولية طرحها بالصورة التي هي عليها .

د. رفعت لقوشة

الناصرية والإسلام :

ثلاث إشكاليات

الإقتراب من المسألة الناصرية - الإسلامية ، هو جهد محفوف بملايسات المحاذير ولا أقول بموانع المحظورات ، فلقد ترك التصادم السياسي بين عبد الناصر وجماعه الأخوان المسلمين ظلالة ضاغطة علي الذاكرة تتحفظ - ولو بالإيحاء السيكولوجي - علي مجرد الإجتهد في تناول المسألة ، وكانت - بالمثل - المداخلات حول تعريف القومية العربية وعلاقتها بالدين هي الأخرى قيد علي إجتهد التناول ، فلقد رفع عبد الناصر شعار القومية العربية وأصبح محسوبا عليه ، كما أن بعض العناصر الناصرية لم تتردد - وما زالت - في التأكيد علي عالمانيه الخطاب الناصري ^(١) وفي ظل واقع ثقافي يتداول المفاهيم ومن بينها مفهوم العلمانيه اكثر ربما يؤصلها ، فلقد إختلط الأمر .

هذه الملايسات وعلي الرغم من كل محاذيرها لا تصادر حق تناول المسألة الناصرية - الإسلامية ، لأن هناك ما يبرر موضوعيا تناولها .. طالما إننا سنتنصر في التناول كفكره التاريخ لا لوهم المثال ، لأن فكرة التاريخ سوف تقودنا - إبتداء - الي نفي المحتوي الأيديولوجي المغلق للإسلام وللناصرية ، فالأخير (الناصرية) حركه تعبير وطني تتعدد فيها المقولات ، وهي بذلك تعكس روح عصر دون أن تحتكر لحسابها الزمن ، ومقولاتها مفردات وطنيه ، ولكن هذه المفردات ذاتها تقبل بالتفسير في جمل وطنيه أخرى ينتظم بها الخطاب السياسي لأكثره من قوه .. بعضها قد يكون في خصومه مشهره مع الناصرية . والإسلام يتجاوز بمفهومه شعائر الدين ، ولكننا نعلمه كثيرا إذا إستلبناه كأيدلوجيه ، وإلا فإننا نحكم عليه بالموت التاريخي ، لإعتبارين أساسيين :

أ - إن الإسلام كأيدلوجيه سوف يشتبك في علاقه نفي جدي مع تاريخه ، فمعاويه علي سبيل المثال هو جزء من التاريخ الإسلامي ، ولكن لا يمكن تطويبه كرمز للأيدلوجيه الإسلاميه ، وهذه الملاحظه تنسحب علي كثيرين من رجالات التاريخ الإسلامي عبر فتره زمنيّه واسعه تكاد تمتد لتغطي تقريبا حوالي ٩٠٪ من عمر هذا التاريخ .

ب - إن الإسلام كأيدلوجيه سوف يتحول بالضرورة إلي شاهد إثبات علي نهايه المعرفه (فالأيدلوجيه أيا ما كانت هي إعلان بنهايه المعرفه) ^(٢) ، وإذا إستدعي الإسلام نفسه للشهاده فكأنه يستدعي نفسه إلي خارج التاريخ ، بل كأنه يخون الإراده الألهيه ذاتها (وأنا أعني نص اللفظ لا مجازه) فالإراداه الألهيه فرضت تحدي المعرفه علي الجنس البشري بدءا من زمن الخلقه ، وهو تحدي يعتمل بصيروره ديناميكيه تسلك في دوائر مفتوحه ، وبالتالي فإن أي موقف يبطل مفعول هذه الصيروره بإدعاء نهايه المعرفه ، لا يعود فقط - موضوعيا - موقفا ضد التاريخ ، ولكنه يصيغ - عقائديا - بمثابة موقف ضد الإراده الألهيه .

الناصرية ليست أيدلوجيه مغلقة .. والإسلام ليس كذلك ، لعلنا بذلك نفتح طريقا إلي تناول المسأله الناصريه - الإسلاميه ، بإعتبار التجريه الناصريه هي أحد نتاجات التاريخ الإسلامي في القرن العشرين ، ولكنني وفي وقفه تقاطعيه أسمح لنفسي بإستدراكين :

١- إن تناول المسأله ليس محاوله لتبرئة عبد الناصر في ذمته الإيمانيه (فلقد ذهب البعض إلي حد إتهامه بالإلحاد) ، فهذا أمر لا أجد نفسي طرفا فيه ، فالله عز وجل وحده هو الذي يعلم دخائل القلوب ، وهو لم يعطي علمه لأحد ، والنبض الإيماني في قلب عبد الناصر لا يعلم به إلا الله عز وجل .. وهو الآن في رحابه .

٢- إن تناول المسأله ليس محاوله للتستر علي أخطاء عنف الممارسه الذي وقع في تجاوزاتها النظام الناصري عند حد التعامل مع جماعه الأخوان المسلمين ، وفي حقيقه الأمر فلقد إنسحب الطرفان إلي مسرح عمليات العنف المتبادل .. وكان ذلك مؤسفا كله ، ولكن لكل تجريه إجتماعيه أخطائها - ولقد حفل التاريخ الإسلامي بالكثير من هذه الأخطاء - ، ولن يفيد أحد تجاهلها أو تبريرها .. كما لن يفيد أحد التعلق بأستارها ، ولكن قد يكون من المفيد للجميع فهمها في الإطار العام للسياق التاريخي.

هكذا نقرب من المسأله الناصريه - الإسلاميه ، لرفع التناقضات الصوريه بين طرفيها ، وهي التناقضات التي تحتملها ثلاثه إشكاليات يتضمنها ملف المسأله :

١ - إشكاليه عبد الناصر - الدائره الإسلاميه

٢ - إشكاليه الإسلام - القوميه العربيه

٣ - إشكاليه عبد الناصر - العالمانيه

ولنبداً بالإشكاليه الأولي ، فهي الأسبق في " أجنده " التبويب الزمني في ملف المسأله .

أولا - إشكاليه عبد الناصر الدائرة الإسلاميه

لا جدال في أن جذور التشكيل لفكر عبد الناصر تمتد إلي ثلاثينات وأربعينيات هذا القرن ، وهي الفتره التي أعقبت سقوط الخلاقه العثمانيه وظهور الدول الوطنيه في محيطها الوراثي ، وليس هناك

أدني شك في أن الفكر الإسلامي قد عاش صدمه سقوط الخلافة ، والتي كانت أحدي الزوايا الهندسية في معمار التاريخ الإسلامي ، ولنا أن نتصور أن هذه الصدمة قد إمتدت بأثار ظلالها في خلفيه العقد الثلاثيني والعقد الأربعين لهذا القرن ، فلأول مره كان علي التاريخ الإسلامي أن يواجه تحدي الإستثناء وهو أن يستمر ولكن بدون خلافة ، ولو أننا عدنا بالذاكرة وتمثلنا الحدث لوجدنا أن الكتابات الأولى لعلي عبد الرازق ومحمد حسين هيكل وطه حسين والعقاد ، هي ردود فعل لمعايشه اللحظة ، وهي بالتالي لم تكن نقضا للتاريخ الإسلامي ولكن قوه دفع صريحه له .. إذ أنها تغذيه برافد حيوي للأستمراره في مأزق الإستثناء ، بهذا المعني .. كان علي عبد الرازق وفيما للتاريخ الإسلامي وهو يقول في كتابه الإسلام وأصول الحكم " إن الإسلام لم يقرر نظاما معنيا للحكومة ، ولم يفرض علي المسلمين نظاما خاصا يجب أن يحكموا بمقتضاه ، بل ترك لنا مطلق الحرية في أن ننظم الدوله طبقا للأصول الفكرية والاجتماعية التي توجد فيها ، مع مراعاة تطورها الاجتماعي ومقتضيات الزمن ، أما فكرتي في الخلافة فهي أنها ليست نظاما دينيا .. وأن الدين الإسلامي بريء من نظام الخلافة" (٣)

وحتى طه حسين في أكثر حالاته تطرفا وهو يقول " علينا أن نسير سيره الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة ، ضيرها وشرها ، حلوها ومرها ، وما يجب منها وما يكره ، أو ما يحمد منها وما يعاب " (٤) كان هو الآخر يصدر عن رد فعل للوعي بتحدي الإستثناء وأيا ما كان الرأي في أطروحاته ، فإنها لم تكن تقايض علي التاريخ الإسلامي ولكنها كانت تقايض لحسابه .

ولقد كشفت الكتابات الأولى لهذا الرعيل عن البعد الإنساني للإسلام ، وكان الكشف قاطعا لدي العقاد وهو يقول " نحن نتعلم من التاريخ أن الدوله الحاكمه لا تدوم إلا بمقدار ما يكون لدوامها من رساله عالميه ، والشئ الذي يتعلق بالإنسان هو إزدياد نصيبه من الحرية والتبعه ، والشئ الذي يتعلق بالإنسانيه جمعا هو إزدياد نصيبها من التعاون والاتصال " (٥) .

وهكذا تأصل في مصر تيار يحاول أن يجدد التاريخ الإسلامي في زمن " اللاخلاقه " ، كان هذا التيار التحديثي يحيط بعبد الناصر وأبنائا جيله ويؤثر فيهم بدرجة أو بأخرى ، وعلي الجانب الآخر كانت هناك قوه تأثير موازيه تبحث في الإسلام عن هويه " قوميه " ، ثم تتداعي بذاتها لتبعث عن دوله تجسد هذه الهويه ، وكانت هذه القوه ترغب هي الأخرى في تجديد التاريخ الإسلامي في زمن " اللاخلاقه " ولكن بإعاده إحياء مفهوم " الخلافة " ، ولقد عبر هذا التيار الإحيائي عن نفسه في جماعه الأخوان المسلمين ، وكانت لكلمات المرشد العام حسن البنا دلالتها في هذا الحين ، وهو يقول " في الوقت الذي يكون فيه منكم معشر الأخوان المسلمين ثلاثمائة كتيبه قد جهزت كل منها نفسيا وروحيا بالإيمان والعقيدة وفكريا بالعلم والثقافه وجسمانيا بالتدريب والرياضه ، في هذا الوقت طالبوني بأن أخوض بكم لجاج البحار وأقتحم بكم عنان السماء وأغزو بكم كل جبار عنيد فإنني فاعل إنشاء الله (....) والهدف الأخير هو التفكير الجدي العملي في شأن الخلافة الضائعه " (٦) .

ثم أتصل هذا التيار الإحيائي بفكر أبو الأعلي المودودي في لحظه تاريخيه كانت فيها الأحداث والملايسات تتدافع سياسيا لإعلان دوله باكستان ، وكانت الحقبه التاريخيه التي أفرزتها أزمة " اللاخلاقه " أرضا خصبه لنمو مقوله " الحاكميه لله " وانتشارها في أوساط الإستقبال الإسلامي .

ولعلي أتوقف ببعض الملاحظات أمام التيار الإحيائي ، خاصة بعد إتصاله بفكر أبو الأعلى المودودي ، فهذا التيار إتسم ومنذ البدايه بطابع هيجبلي صريح ، ولعلي أضيف أن هذا التيار ظل وحتى الآن تحت التأثير الثقافي الهندي - الألماني ، ولعل ذلك يفسر - ضمن أسباب أخرى - الأهميه الخاصه التي تحتلها الدراسات الإسلاميه في الفهرست الألماني .

وإذا دققنا الملاحظه ، فإن هيجيل يبحث عن الدوله البروسيه بإعتبارها مثل أعلي في التاريخ ، وبالمثل فإن التيار الاحيائي يبحث عن الدوله الإسلاميه بإعتبارها مثل أعلي في التاريخ ، وهيجيل يبحث عن فكره الحريه في التاريخ عندما يرادف بين الثقافه الحقيقيه والفكر ، ولأن الفكر بطبيعته هو جهد حر وخلق ، فإن الترادف الهيجبلي هو موقف مناوي - للعبوديه ، إنه نفس الموقف التي تنطوي عليه مقوله " الحاكميه لله " ، عندما تركز كثيرا علي تحرير الانسان من خلال عبوديته لله وحده .

ولكن الإشكاليه الزمنيه التي إعتضت طريق الإسلاميه الإحيائي ، لم تعترض طريق هيجيل ، فالأخير ينتمي إلي العالم الجرمانى ، وهو العالم الذي لم يستسلم لسيطره الأمبراطوريه الرومانيه وظل يتمرّد عليها ، وبالتالي فلقد كان هيجيل حرا بالمعني التاريخي للكلمه ، لأنه كان حرا في نقد تاريخ الإمبراطوريه الرومانيه بل وفي نقد التاريخ المسيحي كله^(٧) ولكن التيار الإسلاميه الإحيائي - وهذه هي المفارقة - إنتقص كثيرا من حريته التاريخيه ، لأنه لم يملك علي الإطلاق موقفا ناقدا للممارسات الخاطئه في التاريخ الإسلاميه ، وظل ماضي الخلاقه ذهبيا لدي هذا التيار ، ولأنه ضحي بحريته التاريخيه ، فإنه بدا عاجزا عن الكشف عن البعد الإنسانى للإسلام ، ومازال هذا العجز هو جوهر الأزمه الحقيقيه لهذا التيار .. حتي يومنا هذا .

وفي كل الأحوال .. فلقد أحاط هذا التيار - تماما مثل التيار التحديثي - بعبد الناصر وأبناء جيله ، وكان من الطبيعي أن يعرفوا في شبابهم حركه التنقل بين الكثير من التنظيمات التي تستمد فلسفتها من روافد هذين التيارين ، ولم تعبر حركه التنقل عن ذنبه الخواء .. بقدر ما عبرت عن جدليه الجذب المتبادل ، فلقد كان التياران علي الرغم من نقاط تقاطعهما ، بل وحدود تصادمهما ، هما رد فعل لزمان الأزمه .. زمن الأخلاقه ..

إنه الزمن الذي جاء بعبد الناصر وجاء اليه عبد الناصر ، وفي كتابه " فلسفه الثوره " (٨) يتحدث عبد الناصر عن " الدائره الإسلاميه " ولم يتحدث عن " الجامعه الإسلاميه " ، وبدا موقف عبد الناصر وكأنه موقف وسطي بين التيارين ، فالتيار التحديثي افترض ضمنا أن التاريخ الإسلاميه يستطيع أن يمضي في تفاعلاته الانسانيه وبالتالي فهو ليس في حاجه إلي إعاده موضعتة في إطار سياسي تنظيمي ، بينما ألح التيار الإحيائي في إفتراضاته علي ضروره تعيين الحدود الجيو - استراتيجيه والسياسيه للعالم الإسلاميه بإعتبارها شرط ضروري لإستمراريه التاريخ الإسلاميه ، وجاءت مقوله " الدائره الإسلاميه " وكأنها المتوسط الهندسي - رياضيا - للقيم الإفتراضيه للتيارين ، فالدائره لا تبحث عن الحدود السياسيه للعالم الإسلاميه ، ولكنها في نفس الوقت تقر بثوابته الحيو - استراتيجيه .

ثم جاء التطبيق الناصري ، وكان فاعلا في الدائره الأولي (الدائره العربيه) ، والدائره الثانيه (الدائره الإفريقيه) ولكنه بدا وكأنه إستبدال - في واقع التطبيق - الدائره الإسلاميه بدائره العالم

الثالث، بما يوحي بالرده علي الدائره الإسلاميه ، خاصه أن الدعم الناصري كان ظهيرا لموقف الهند في مواجهه باكستان، ولموقف اليونان في مواجهه تركيا ، وعلي الرغم من بعض الإعتبارات السياسيه التي كانت تبرر - آنذاك - إتجاه زاويه الميل بالدعم للهند .. فاقد كانت باكستان بإرتباطاتها السياسيه جزءا من حلف بغداد في لحظه التوقيت بالتصادم الساخن بين عبد الناصر والحلف ، أو إتجاه زاويه الميل بالدعم لليونان التي لم تعترف بإسرائيل ، بينما إعترفت تركيا بها .

إلا أن هذه الإعتبارات لا ينبغي أن تحول دون فهم مضمون الصيروره ، فلقد حسم عبد الناصر موقفه الوسطي ، بالإنحياز - أكثر فأكثر - إلي التيار التحديثي ، وبالإبتعاد - أكثر فأكثر - عن التيار الإحيائي ، وبدا ذلك واضحا في المداولات التي سبقت إعلان الميثاق الوطني ، ثم في مقولته في خطابه في ٢٢ فبراير ١٩٦٢ والذي صرح فيها بأن " الإسلام ثوره " ، ومن البديهي أن لكل ثوره بعدها الإنساني ، فكأن عبد الناصر يصرح بإنحيازه إلي البعد الإنساني للإسلام (وهو البعد - وكما سبق القول - الذي كشف عنه التيار التحديثي ، وعجز عن إستيعابه التيار الإحيائي) وتردد هذا البعد في العديد من خطبه . ففي ٢٧ مارس ١٩٦٧ وقف يقول " إن الأمه العربيه بقواها الثوريه التقدميه لا تري في الإسلام عائقا عن التطور ، بل تراه بحس وإيمان دافعا لهذا التطور " .

بهذا المعني .. فإن عبد الناصر بإنحيازه إلي التيار التحديثي لم يتخل عن إسلاميته ، بل ظل وفيها لها بالدلاله التاريخيه للكلمه ، إنها الدلاله التي تؤكد علي إمكانيه إستمرار التاريخ الإسلامي دون الحاجه إلي " الخلاقه " أو إلي البحث عن الدوله الإسلاميه كمثّل أعلي في التاريخ ، ومعني أكثر دقه .. فلقد إنتمي عبد الناصر بإنحيازاته إلي " إنسانيه إسلاميه " تتجاوز في مداها الجغرافي الدائره الإسلاميه ، ولكنها لا تتناقض معها .. بل تستوعبها تماما ، بل وأكثر من ذلك .. فإن هذه الإنسانيه الإسلاميه تبدو وكأنها الحل الأفضل لمعضله الأقليات المسلمه في العالم ، فعندما ينكفيء العالم الإسلامي علي حدوده السياسيه ، فهويتحول إلي أرض مهجر تسعى إليه هذه الأقليات كفلول لاجئين ، ولكن عندما يفتح علي إنسانيته ، فإنه يتحول إلي رصيد فاعليه تستثمره هذه الأقليات حيث هي .. لأنها في النهايه جزء من التكوين الثقافي والعرقى لمجتمعاتها .

ولا أدعي لنفسي - أخيرا - إنني قد كتبت السطر الأخير في إشكاليه (عبد الناصر - الدائره الإسلاميه) ، ولكنني - فقط - حاولت إجتهدا أن أضيف سطرا علي هامش الإشكاليه ، وهي نفس المحاوله التي تقودني إلي الإشكاليه الثانيه في ملف المسأله الناصريه - الإسلاميه ، أقصد .. إشكاليه الإسلام - القوميه العربيه .

ثانيا - إشكاليه الإسلام القوميه العربيه

لقد رفع عبد الناصر شعار القوميه العربيه ، وكان منطق الأشياء أن يتم إلحاق الحساب الختامي للشعار بالمساءله الناصريه .. خصما وإضافه ، وفي بتود الخصم تأتي الخصومه التقاطعيه بين الإسلام والقوميه العربيه ، إلي الحد الذي لم يتواني فيه أحدهم أن يكتب قائلا " حياه المؤمن تقوم علي الأخوه

الإسلاميه بعيدا عن القوميات والعصبيات والنعرات ، تحيا أمه الإسلام وتسقط القوميه العربيه " (٩) . وفي حقيقة الأمر ، فلقد كانت العلاقه بين القوميه العربيه والإسلام مرتبكه ، وعندما نتأمل كتابات بعض المنظرين القوميين ، فقد نلاحظ التوترات الفكرية التي تخلفها ورائها أجواء الإرتباك ، فالدكتور سعدون حمادي يقول " لقد قلبت النهضه العربيه في ظل الإسلام أعماق المجتمع الجاهلي روحا وفكرا عن طريق قلب أعماق الفرد ، ولم تكن تلك الحضاره الضخمه إلا نتيجة لتوفر المجتمع القومي السليم الذي أتاح لإمكانيات الفرد أن تتفجر والذي دام حتي أواخر العهد الأموي وصدر الدوله العباسيه ، ولكن الفتح والتوسع - إذا أدخل في إطار الدوله العربيه شعوبا عديده مختلفه - قد فكك هذا المجتمع وأضاع عليه إستقلاله وإنسجامه ، فدخلت المجتمع العربي تيارات فكرية غريبه أدت إلي إضعاف قوه الدفع في النهضه أي الروح العربيه التي حركها الاسلام " .

وعلي نفس موجه الإرسال، تتدفق كلمات الدكتور / عبد العزيز الدوري ، عندما يقول " وقد نشأ عن الحركة الإسلاميه تياران ، هما : توسع الإسلام وانتشار العربيه ، وهما تياران متلازمان إبتداءً ولفتره ليست قصيره ، ولكن كلا إتخذ وجهته فيما بعد ، وقد إستمر تأثير الإسلام والعربيه علي العرب بتلازم واضح ، ولكن العربيه (لغه وثقافه) هي التي رسمت في الأخير الحدود البشريه والجغرافيه لأمه العربيه ، وكان للعرويه دلالة بشريه إبتداءً ولكنها تطورت لتجد في اللغه والثقافه أساسها ومعناها " (١٠) .

ثم يأتي ساطع المصري أكثر وضوحا وصراحه وهو يقرر " لا الدين ولا الدوله ولا الحياه الإقتصاديّه تدخل بين مقومات الأمه الأساسيه ، كما أن الرقعه الجغرافيه أيضا لا يمكن أن تعتبر من المقومات الأساسيه (....) وإذا أردنا أن نعيد عمل كل من اللغه والتاريخ في تكوين الأمه قلنا : اللغه تكون روح الأمه وحياتها ، والتاريخ يكون ذاكره الأمه وشعورها " (١١) .

وتتعدد الأمثله ، وكلها توحى بثلاثه مقدمات يكتمل بها النسق الإستدلالي العقائدي للقوميه العربيه :

أ - إنفصال التاريخ العربي الإسلامي في لحظه زمنيّه معنيه ، يرصدها البعض في أواخر العصر العباسي ، بينما يرصدها البعض الآخر في أواخر العصر العثماني .

ب - إن الإسلام يتحول تاريخيا إلي وسيط فاعل ، والعلاقه بينه وبين العرويه هي - وبالتمثيل الرمزي - العلاقه بين قبس النار والشعله ، وبالتالي فإن الإسلام جدليا هو مجرد كشف عن الإمكان العربي .

ج - إن الإمكان العربي عليه أن يعبر عن ذاته بالوعي بنفسه ، دون الحاجه إلي العوده إلي الإسلام ، أي أن الشعله أن تضيء ولكن بقوه الإختزان الذاتي .

و

عند حدود المفارقة .. فإن هذه المقدمات لم يتنبأها عبد الناصر ، ولم تسيطر علي معادلته الذهنيه . لأنه لم يكن قوميا عربيا عقائديا .. ولكنه كان قوميا عربيا برجماتيا ، فلقد كان يؤمن بالقوميه العربيه ولكن كإطار جيوبوليتيكي وكإطار جيو - إستراتيجي لوحده هدف معلق بوحدته مصير ، وليس كمثال

أيدلوجي يدور في فراغ الزمن ويتجدد بطاقه الشحن الذاتي ، وأكاد أجزم أن عبد الناصر لم تشغله علي الإطلاق فكره الزمن العربي ، سواء بالبحث عن نقطه زمنية لإنفصال التاريخ العربي عن التاريخ الإسلامي ، أو سواء بالبحث عن نقطه زمنية يؤرخ بها لتكوين مفهوم الأمة العربية ^(١٢) . فمصر - حيث جاء عبد الناصر - لا تحمل ذاكرتها التاريخيه أرسيفا للصراع بينها وبين شعوب أخرى ضمنها الخلافة العباسيه ، وهي بذلك تختلف عن الذاكرة التاريخيه للعراق ، والتي تحتزن شريط الدراما الفارسيه ، ومصر لم تعاني نسبيا من حاله الإختناق التي أصابت المشرق العربي داخل الشرنقه العثمانيه ، فمنذ عام ١٨٠٥ وهي تتمتع بحريه نسبيه في الحركة خارج جدار الشرنقه .

ولأن الشعور بالخطر ووحده المصير كانا هما جوهر الوعي الناصري بالقوميه العربيه ، فلقد إنصبت إستشهادات عبد الناصر علي الحقبه الصليبيه كمعادل موضوعي للحقبه الصهيونيه ، وبدا الأمر في المعالجه الناصريه ، وكأن المرجع الزمني لمفهوم الأمة العربيه قد تشكل في عصر صلاح الدين ، وهو بالتأكيد ليس مرجعا معتمدا في النسق الإستدلالي العقائدي للقوميه العربيه ، وإذا شئت تعبيرا أكثر دقه فإنني أقول : ان الناصريه لم يكن لها زمن عربي راديكالي ولكن كان لها زمان عربي برجماتي ، وبالتالي فإنها رغم تبنيها لشعار القوميه العربيه ، إلا أنها ظلت خارج إشكاليه الإسلام - القوميه ، لأنها - أولا - لم تبحث عن زمن الإنفصال بين التاريخ العربي والتاريخ الإسلامي ، ولأنها - ثانيا - لم تتعامل مع الإسلام باعتباره وسيط الحركة الأولى ، فهو ليس عود ثقاب أشعل الشعلة ثم أنطفأ ، ولكنها إعتمدته كمكون أصيل في ثقافه المنطقه ^(١٣) أو علي حد تعبير عبد الناصر في خطابه في ١٩٦٣ / ٧ / ٢٨ " طول عمر هذه المنطقه تمسكت بالدين ، وطول عمر هذه المنطقه دافعت عن الدين وطول عمر هذه المنطقه تدافع عن الدين ، ولم تمكن أي خارج عن الدين من أن يكون صاحب سلطة فيها " ، ولقد كانت الشواهد اللبنانيه تدل - وبأثر الإستجابه - علي صدق الموقف الناصري من إشكاليه الإسلام - القوميه ، فالموازنه وهم أكثر الطوائف الدينيه تعصبا ، ناهضوا الحركة الناصريه ، علي الرغم من أن هناك مارونين شاركوا بالتأسيس وبالعضويه في حركات أخرى ترفع رايه القوميه العربيه .

وقد يسمح البعض لنفسه في التشكيك - علي المستوي الشخصي - في صدق الضمير الديني لمقوله عبد الناصر عن العلاقه بين الإسلام وثقافه المنطقه ، إلا أنه من الصعب - وعلي المستوي الموضوعي - التشكيك في صدق الضمير التاريخي لهذه المقوله ، فلقد كانت التجربه الناصريه هي بالفعل تجربه الطبقة الوسطي بكل تفاعلاتها المفتوحه ، وكان مجمل إجراءات التجربه يقود إلي تدعيم هذه الطبقة وتوسيع رقعه تأثيرها وإنفراج مداخلها ، ولأن الطبقة الوسطي بطبيعتها ليست صاحبه موقف راديكالي إزاء القناعه الدينيه ، فالتجربه - بالضرورة - تتصالح مع الدين ولا تتقلب عليه وهي في ذلك لا تناور بحيله التخدير السياسي ، ولكنها تعبر عن المصداقيه الموضوعيه لضميرها التاريخي .

وبإيجاز المقارنه .. فإن عبد الناصر في قوميته العربيه لم يكن هو أتاتورك في قوميته الطورانيه ولعل ذلك يقترب بنا من إشكاليه الناصريه - العالمانيه .

ثالثا - إشكاليه الناصريه - العالمانيه

إشكاليه الناصريه - العالمانيه هي بالفعل إشكاليه معقده ، بل ربما هي أكثر الإشكاليات تعقيدا في منظور التناول ، فمفهوم العالمانيه في حد ذاته في حاجه الي مراجعه تمتد به الي الأصول ، والتي بدورها

تغوص في عمق جدليه المعرفة . فالعالمانيه هي إشتقاق لغوي ينتسب بها إلى " العالم " ، وهي في مدلولها الإصطلاحي تفترض جدليه المعرفة وفقا لمقوله مؤداها : أن العالم قادر علي تفسير نفسه وأن مهمه العقل البشري هي محاوله إستخلاص قوانين التفسير (علل السببيه) ، وبالتالي فليس هناك معرفه مسبقه تعتمد علي الوحي الديني .

هذه المقوله لا يكتمل الوعي بها إلا بالتأكيد علي أن وجود الله (عز وجل) أو عدم وجوده ، لا يمثل موضوعا مطروحا في المعرفة العالمانيه ، وبالتالي فهناك عالمانيه مؤمنين .. وعالمانيين ملحدين ، أي أن العالمانيه ليست مرادف قياسيا للإلحاد .

بهذا التقرير .. فإن المعرفة الإنسانية كانت نشاطا عالمانيا منذ فجر الخليقه ، ومن الصعب أن ننظر الي الحضاره الفرعونيّه والحضاره البابليه والحضاره الصينيه .. الخ ، الا باعتبارها نشاطا عالمانيا في بعدها المعرفي ، وينسحب هذا التقرير - بداهه - علي المعرفة في أوروبا قبل ظهور الكنيسه ، وظلت كذلك حتي الفتره الواقعه بين سقوط زوما ونهايه العصور الوسطي ، وهي الفتره التي تفصل زمنيا بين إنحلال الإمبراطوريه الرومانيه وبدايه ظهور الدول القوميه ، وكان طبيعيا أن تملأ الكنيسه فراغ السلطه الزمنيه في هذه الفتره ، وأن يخضع لتأثيرها كل النشاط المعرفي ، وهكذا فقدت المعرفة عالما نيتها ، ومع ظهور الدول القوميه التي تبحث عن سيادتها الزمنيه ، تفجر الصراع بينها وبين السلطه البابويه ، وتصاعد الصراع بإعتلاء البابا جريجوري السابع (١٠٧٣) عرش البابويه ، ثم إصداره مرسوم إداري يحدد صلاحيات السلطه البابويه في ٢٦ بند . (٦٤)

ولقد أعطي هذا الصراع تعريفا إجرائيا للعالمانيه ، وكان هذا التعريف سيء السمعه ونداوله كثيرون ، وتم اعتماده في أكثر من مرجع وفي أكثر من خطاب سياسي ، وكان التعريف يقول : أن العالمانيه هي فصل الدين عن الدوله (١٥) وبدا الأمر وكأنه إستطراد في ثلاثه مغالطات :

١- إن الصراع الذي تشكل منذ مطلع القرن الثاني عشر وحتى أوائل القرن السادس عشر (وهو القرن الذي شهد بدايات عصر الدول القوميه) ، لم يكن صراعا بين الدين والدول ، ولكن بين سلطه الدوله وسلطه الكنيسه .

٢- إن هذا الصراع كان يخص تاريخيا العالم اللاتيني المسيحي فقط والذي سادته الكنيسه الكاثوليكيه ، بينما تكفلت الحركات الإصلاحيه الدينيه في العالم المسيحي الجرمانى والأنجلو - سكسوني ، بتهدئه حده الصراع ، وأحيانا بمصادرتة . (١٦)

٣- أن الدول القوميه العالمانيه في الغرب ، ليست مقطوعه الصله بالدين ، وعلي سبيل المثال .. فإن معظم الأجازات مدفوعه الأجر في دوله مثل فرنسا ، هي أجازات تتعلق بمناسبات دينيه ، كما أن للكنيسه الكاثوليكيه حق الإشراف علي مدارس تتبعها مباشره ، ولا تخضع للتوجيه المدني للدول ، وتتعدد الأمثله .. والقياسات .

هذه المغالطات الثلاثه ، تجعلنا تسقط من الإعتبار هذا التعريف الإجرائي للعالمانيه ، فهو غير ذا قيمة كأداة في المعالجه التحليليه ، ولكننا في المقابل نستبقي أداتين :

١- تأكيد العالمانيه علي سلطه الدوله

٢- علاقه العالمانيه بالمعرفه

وكما عرف العالم المسيحي وقبل ظهور الكنيسه تراثا معرفيا ذا طابع عالماني ، فإن العالم الإسلامي أيضا وقبل ظهور الإسلام عرف هو الآخر تراثا مماثلا ، وعندما جاء الإسلام لم يتناقض مع هذا التراث بل تفاعل معه ، وكانت الأحاديث النبويه صريحه بنصها " أنتم أعلم بشئون دينناك " .. وشئون ديننا هي موضوع لمعرفه عالمانيه ، و " خذ الحكمه من أي وعاء خرجت " .. والأوعيه تستطيل عالمانيا ، و " أطلبوا العلم ولو في الصين " .. وكان العلم الصيني بالضروره عالمانيا ، ببساطه .. فلقد إستوعب الإسلام التراث العالماني للمعرفه وأضاف إليه .. وظل يضيف حتي القرن الثاني عشر الميلادي عندما بدأت أزمة الثقافه الإسلاميه وأزدهرت حركة التصوف التي حاولت أن تخضع موضوع المعرفه لأدوات الإستشراق الميتافيزيقي ، وهكذا فقدت المعرفه في العالم الإسلامي عالمانيته .. في لحظه توافق زمني لإستلاب الكنيسه لعالمانيه المعرفه في العالم المسيحي ، بدأ الأمر وكأن العالمين (المسيحي والإسلامي) يعيشان وفي نفس التوقيت أزمة العالمانيه ، ولكن الفرق ظل حاضرا بمساحته ، فالعالم الإسلامي - علي عكس العالم المسيحي - لم يضطر علي الإطلاق إلي خوض معركته العالمانيه من أجل سياده الدوله ، وحتى عندما تشكلت مؤسسه " علماء الدين " في العصر العباسي ، فإن هذه المؤسسه لم تكن مناوئه لسلطه الدوله ، بل ظلت جزءا من النظام العام للدوله ، وتكفلت بتبرير سلوك السلطه .

وبيقاس التداعي .. فلقد كان الموقف في العالم الإسلامي علي النحو التالي :

١- المعرفه تصطبغ بالطابع العالماني حتي القرن الثاني عشر الميلادي ، وإن ظلت تحتفظ بطابعها وحتى وقت متأخر في الأندلس^(١٧) ، ثم تأكلت دعائم المعرفه العالمانيه تحت وطأه تأثير التيارات الدينيه الصوفيه^(١٨) ، والتي لعبت دورا قريب الشبه بعوامل التعريه .

٢- النظام السياسي وفي كل عصور الخلافه كان نظاما عالمانيا ، وظلت السلطه الزمنيه أقوى دائما من النفوذ المعنوي لمؤسسه " علماء الدين " ، حتي في أكثر التجارب سلفيه وهي التجريه السعوديه ، فلقد إنتهي الأمر بتأكيد الإستقطاب أحادي البعد لصالح السلطه الزمنيه في عام ١٩٢٥ ، عندما رفض ابن سعود فتوي علماء الرياض بمنع الشيعه في الأحساء من أداء عبادتهم ، ثم تأكد الإستقطاب مجددا في يونيو ١٩٣٠ عندما رفض ابن سعود طلب العلماء بالإمتناع عن تعليم اللغات والجغرافيا والرسم^(١٩) .

كل هذا يقودنا الآن إلي سؤال يقول .. هل كان عبد الناصر عالمانيا ؟ ، والأجابه يقينا نعم .. ولكنها إجابته غير كامله ، فالإجابته تكتمل بالصياغه التاليه : نعم >> مثل كل الحكام في التاريخ الإسلامي ، فلقد كان الأزهر في عهده هو جزء من النشام العام ، تماما كما كان الأزهر - علي سبيل المثال - في عهد صلاح الدين ، بل وعندما ذهب عبد الناصر إلي ماهو أبعد من ذلك بمحاولته " عالمته " التعليم الأزهرية ، فهو لم يفعل شيئا يتورط به في خصومه مع الإسلام ، فليس للأخير - وكما قادنا السياق - أي موقف

معاد للمعرفة العالمانيه ، بل لعلي أضيف إن ما يؤخذ علي عبد الناصر حقا أن عالمانيته في إطارها الإسلامي لم تذهب إلي حد فتح القنوات لتحرير الإجتهااد الديني في مصر ، وإنه حافظ علي الدور الوظيفي لمؤسسه " علماء الدين " ، كما توارثها التاريخ الإسلامي منذ العصر العباسي ، وحتى تلتقي خيوط الظل بتضاريس اللوحه ، فإن هناك أيضا ما يؤخذ إسلاميا علي عالمانيه عبد الناصر ، فلقد إهتم بالتعليم الرسمي فقط كمحاوله لتنقيه المعرفه من مؤثراتها الغير عالمانيه ، ولكنه أهمل وإلي حد كبير قضيه محو الأميه لأغلبيه السكان ، وتركهم في أميتهم ضحايا لهذه المؤثرات .. وفريسه لمخلفاتها.

وبإجمال المحصله .. فإن عالمانيه عبد الناصر لم تكن مقطوعه الصله بالخبره التراكميه في التاريخ الإسلامي .. فلقد كانت خبره عالمانيه ، ولا بالقياس المرجعي للمعرفه الإسلاميه .. فلقد كان قياسا عالمانيا ، وعلي الرغم من ذلك .. فلقد تعرض عبد الناصر لهجوم بعض الإسلاميين .. لأنه كان عالمانيا كما تعرض - في معكوس الضد - لهجوم بعض العالمانيين .. لأنه لم يكن عالمانيا بما يكفي ، فهو لم يبطل العمل بالشريعته الإسلاميه ، كما فعل أتاتورك في عام ١٩٢٤ ، ولم يذهب - بمشابهه المقارنه - إلي حد تقييد حق الطلاق وحق الرجل في الزواج بأكثر من إمرأه ، كما ذهب بورقيبه في عام ١٩٥٧ بل أن العام ذاته قد شهد في مصر مفارقه الواقعه .. عندما تقدمت النائبه أمينه شكري إلي مجلس الأمه بمشروع يمنع تعدد الزوجات وينظم الطلاق ، ولكن المجلس إمتنع عن مناقشته.

كلمات أخيره

في السطر الأول من هذه الدراسه ، لم أملك إلا الاعتراف بملابسات المحاذير التي تحف بالمسأله الناصريه - الإسلاميه ، لا أملك إلا الاعتراف بأن القفز فوق الملابسات لا يعني بالضروره إزالتها ، فالذين يتناولون أيديولوجيا الإسلام أو الناصريه لن يرافقوني حتي نهاية الطريق ، وسوف يجدون أنفسهم - ويمنطق الأشياء - في قلب الحلقة المفرغه لإشكاليات المسأله ، ولن يقبلوا بما فعلت .. عندما حاولت أن أرسم خطا متصلا يربط بين نقاط التماس للأشكاليات الثلاث ، ويفتح أمام المسأله برمتها مخرجا تاريخيا .

ومن المؤكد أن الحريه الفكرية تمنح المرء موضوعيا حق إختيار نقطه البدايه ، ولقد إخترت فكره التاريخ ولم أختار مثال الأيديولوجيه ، وبحكم منطق الإختيار .. فلقد عبرت عن التجريه الناصريه كأحد روافده التاريخ الإسلامي في صيروره حركته ، وعن التاريخ الإسلامي كأحد روافع التاريخ الانساني في مسلسل متصل تفاعلاته ، وكان من الطبيعي أن تتكاثر نقطه البدايه بمشتقاتها التحليليه والتي قادت في المحصله الي ثلاثه مقولات:

أ- إن عبد الناصر كان إنسانيا في إسلاميته .

ب- أن عبد الناصر كان برجماتيا في قوميته

ج- أن عبد الناصر كان إسلاميا في عالما نيته

هذه المقولات الثلاث ، لا يمكن قراءتها إلا في إطارها التاريخي ، وبالتالي فإن محاوله تجريدتها بعيدا عن الإطار وإخضاعها لمنطق الإختزال الرياضي ، لن تقود إلا إلي نتيجه مزيفه .. قد يسوقنا إليها البرهان التالي :

بما أن عبد الناصر كان إنسانيا في إسلاميته ، وإسلاميا في عالمانيته
إذن .. لو أختزلنا الحد الوسيط المشترك في المقولتين وهو الحد الإسلامي ، لخلصنا إلي القول بأن
عبد الناصر كان إنسانيا في عالمانيته .

وهذه النتيجة .. تبدو صحيحة علي محك الإستنتاج الرياضي ، ولكنها مزيفة علي محك الوضعيه التاريخيه ، لأن الحد الوسيط المشترك (الحد الإسلامي) لا يمكن إسقاطه بمجرد الإختزال ، لأنه يعبر عن مضمون تاريخي ، ولقد حاول الإنسانيون العالمانيون (توفيق الحكيم ، لويس عوض ، حسين فوزي .. الخ) أن يقوموا بعملية الإختزال في بدايات التجريه الناصريه ، وأن يبشروا بعبد الناصر كإنساني عالماني ، ولكن الطرح التاريخي للتجريه لم يطاوعهم ، فإذا بالحكيم يبعث برسالة إلي لويس عوض يتهم فيها عبد الناصر بأنه كان معادي للعالمانيه ، ونشرت الأهرام الرسالة بتاريخ ١٩٨٧/٩/٥ ، وبتاريخ ١٩٨٧/٩/١٠ بعثت إلي جريده الأهرام بمقال موجز ردا علي رساله الحكيم ، ولكن يبدو أن هناك ظروفًا ما حالت دون نشر المقال ، ولكن دواعي الدراسه قد تبرر نشره دون اقحام ، وكان نص الرد يقول :
" توفيق الحكيم قيمه أدبيه لا تسقط ، ولكنه فنان أكثر منه مفكر ، فهو يرسل خواطره أكثر مما يضبط أفكاره ، وسالته إلي الدكتور / لويس عوض والتي نشرتها جريده الأهرام بتاريخ ١٩٨٧/٩/٥ ، تستدعي ثلاثه ملاحظات :

- ١- أن الحكيم يرادف بين العالمانيه والفكر الحر
- ٢- إنه يعتبر العالمانيه بمثابة سلطه في مواجهه سلطات ، فعلي حد قوله " والعدو الأكبر عند السلطتين : الدينيه والعسكريه هي أضعف السلطات وهي العالمانيه " .
- ٣- إن جمال عبد الناصر متهم لدي الحكيم بمعاداه العالمانيه.

ولنبداً بالملاحظه الثالثه فهي مشيريه للدهشه ، لأن بعض خصوم عبد الناصر إتهموا دائما بأنه عالماني .. سعي إلي " علمنه " المجتمع المصري ، وقاد في المنطقه حركة عالمانيه وهي حركة القوميه العربيه ولكنه متهم الآن لدي الحكيم بأنه معاد للعالمانيه ، وبالتأكيد فإن العالمانيه في رأس الحكيم ، تختلف عن العالمانيه في رأس خصوم عبد الناصر ، نحن إذن أمام أزمه تعريف .
وبغض النظر عن تعريف العالمانيه ، فإن القاسم المشترك بين كل العالمانيين هو رفض السلطه الدينيه .. وليس رفض الدين ، بل أن بعض العالمانيين ينتمون بمواقفهم العالمانيه إلي أصول دينيه ، تماما مثل الدكتور لويس عوض الذي قال في معرض تقديمه لخطاب الحكيم " فأنا (لويس عوض) أرادف دائما بين العالمانيه والهيومانزم أو الفلسفه الإنسانيه بالمعني الأيدلوجي " .

والفلسفه الإنسانيه كانت حركه ضد سلطه الكنيسه الكاثوليكيه في العصور الوسطي ، وأستمدت الوحي من عده مصادر ، من بينها مذاهب الإصلاح الديني وأحدها المذهب الأنجليكي الذي ينتمي اليه الدكتور لويس عوض ، وعلي ما يبدو فأن الحكيم وهو يرادف بين العالمانيه والفكر الحر ، يقترب كثيرا من عالمانيه الدكتور لويس عوض .. أي يقترب من الفلسفه الإنسانيه .

والفلسفه الإنسانيه هي فلسفه مفارقات .. فهي تعادي ويشده السلطه الدينيه ولكنها تستسلم وبإذعان للقانون الطبيعي ، وهي تناشد القدره الإبداعيه للفرد من أجل صناعه المستقبل ، ولكنها تستدير

كثيرا إلى الوراء لتستلهم روح العصر الأغريقي والعصر الروماني ، وهي تدافع عن الحرية الفردية ولكنها في نفس الوقت ذات طابع سلطوي ، ولذلك فإن كل الإنسانيين العالمانيين علي استعداد للتحالف مع أي سلطه تتبنى أفكارهم ووتكفل بسحق خصومهم ، وتبقي مقوله " المستبد المستنير " هي إحدى مقولاتهم المنتخبة ، ولذا فإن فردريك الثاني يحتل مكانه خاصه في مرجعيتهم ولعل الحكيم قد تمني في عبد الناصر سيره فردريك الثاني .. كما تمناها معه كل الإنسانيين العالمانيين في مصر ، ولكن عبد الناصر لم يكن فردريك الثاني .. ولم يكن كرومويل ، علي الرغم من بعض المشابهات في وظيفه الدور الذي لعبه كل منهم في وطنه ، إلا أن أدوارهم كانت محكومها باطار تاريخي لا يمكن اسقاطه من الاعتبار .. والا فإننا نجرد مالا يقبل التجريد .

تجريد مالا يمكن تجريده .. هو الذي قاد الحكيم إلي وصف العالمانيه بأنها سلطه ، ويبقي السؤال : كيف يمكن أن يتحول الفكر الحر - وهو معادل العالمانيه لدي الحكيم - الي سلطه ؟ ، إنه (الفكر الحر) بذلك يفقد حرته ، فالفكر الحر يهدد التوازنات القائمه وهو أمر تحذره كل سلطه .. بطبيعته كونها سلطه ، وهكذا فعندما يتحول الفكر الي سلطه ، فرنه يهدد نفسه .. ولايبقي أمامه إلا أن يبيع حرته تماما كما باع فاوست روحه للشيطان ، وفاوست - بالمناسبه - هو أحد رموز عصر الهيومانزم ، ولكن من الصعب تعميده كأحد رموز التجريه الناصريه .. فإطارها التاريخي يستبعده تماما .. إنتهي نص الرد . وبعد .. فإن المسأله الناصريه - الاسلاميه لا يمكن إعرابها الا في جملة تاريخيه .. هكذا أجتهد ، وقد يختلف آخرون معي .. هكذا يجتهدون .

هوامش

١- في حوار مع الزعيم الجزائري بن بيللا ، طرح الأستاذ / عبد العظيم مناف سؤالا قاطعا بصيغه الجزم ، مفاده أن عبد الناصر كان عالمانيا وهذا يعني تناقضا خلاقيا مع الاتجاهات الإسلامي لابن بيللا - أنظر : الموقف العربي - العدد ٥٥ - نوفمبر ١٩٨٤ ص ٢٠ -

٢- إن الربط بين الأيدلوجيه ونهايه المعرفه هي إحدى القضايا التي عالجها وبإجاده كانجلويلهم في كتاباته ، أنظر علي سبيل المثال :

وفي السياق .. فإن الملاحظه التي تنتصر بدلائلها هي أن القرآن الكريم لم يضمن كل آياته الإعجازيه ، أي يقيد بمعرفه مسبقه ، بالمعني العالماني للكلمه ، فلقد تعرض لتاريخ الأوليه .. دون أن يحسم مشكله الزمان والمكان .. فهي موضوع لدراسات أنثروبولوجيه ، وتعرض لظواهر بيولوجيه وفلكيه ، ولكنه ترك مفرداتها معلقه بحقائق يتوصل اليها الإنسان في مراحل تطور زمن المعرفه ، وحتى عندما جزم بنهايه العالم ، فإن الجزم لا يقبل بالتأويل كمعرفه مسبقه .. فالقرآن لم يقول : متى ؟ ، ليمتد بالزمن إلي مالا نهايه ، وفي زمن المالا نهايه .. فلكل شيء نهايه ، وعندما ألح الصحابه علي الرسول صلوات الله عليه لمعرفه توقيت نهايه العالم ، وجاء الوحي بها ، ثم خرج لينبأ صحابته ، فإذا بحادثه الطريق تعترضه ثم يقول بعدها " لعلي نسيت أو أنسيت (بضم النون) " .

وبإملاء الشاهد .. فإن المعرفه العالمانيه هي التي تكشف سر الإعجاز القرآني ، ولكن القرآن لا يكشف بذاته عن أي معرفه عالمانيه ، ولكنه يحرض عليها .. وكأنها فرض عياده .

٣- عبد العظيم رمضان - تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ إلي سنة ١٩٣٦ - دار الكاتب العربي - القاهرة - ١٩٦٨ - ص ٥٨٥ .

- ٤- طه حسين - مستقبل الثقافة في مصر - مطبعة المعارف - القاهرة - ١٩٣٨ - ص ٤٥.
- ٥- العقاد في مقدمه كتابه عن غاندي .
- ٦- هشام أبو قمره - الصحوة الإسلامية - مجله الوحدة - السنه الأولى - العدد ٤ - يناير ١٩٨٥ - ص ١٠٥.
- ٧- dans l'histoire, union generale
- ٨- جمال عبد الناصر - فلسفه الثورة - إخترنالك - دار المعارف - القاهرة - ١٩٥٤.
- ٩- سعدون حمادي - تجديد الحديث عن القومية العربية والوحدة - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - أغسطس ١٩٨٦ - ص ٢١.
- ١٠- عبد العزيز الدوري - التكوين التاريخي للأمم العربية .
- ١١- ساطع المصري - ماهي القومية ؟ أبحاث ودراسات علي ضوء النظريات - بيروت - ١٩٥٩ - ص ٢٥٢ .
- ١٢- من الملاحظ أن الأوساط الثقافية في مصر الناصرية لم تحتفي كثيرا مثل : البيان والتبيين للجاحظ والمعارف لأبن قتيبة والتاريخ للعقوبي وأنساب الأشراف للبلاذري .. الخ ، وكلها كتب حاولت أن تبحث في الفترة التي سبقت الإسلام عن الجذور الأولى لفهم الأمة العربية ، وأن تبرهن علي أصالة هذه الجذور وتفرد ها .
- ١٣- لا شك أن غالي شكري كان محقا وهو يقرر أن " البناء الحضاري العربي الإسلامي أكثر إتساعا من الجانب العقيدي " ، وهي مقوله شاركه فيها الكثير من المثقفين الأقباط ، ولقد كانت هذه المقولة - وينبغي أن تبقى - هي أحد خمائر اللحمه الوطنيه في مصر واللحمه القوميه في العالم العربي ، أنظر: غالي شكري - الأقباط في وطن متغير - كتاب الأهالي - نوفمبر ١٩٩٠ .
- Henderson, e.- Selected Historical Documents of Middle Age, London**
- ١٥- أنظر علي سبيل المثال : حليم بركات - المجتمع العربي المعاصر : بحث إستطلاعي إجتماعي - مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت - ١٩٨٤ - ص ١٢٥.
- ١٦- في إنجلترا - علي سبيل المثال - إشتراط وليام الفاتح إلا يتم تعيين أي أسقف في مملكته إلا لموافقة ، وقام بحمايه القس جون ويكليف (١٣٢٠ - ١٣٨٤) عندما بدأ الأخير هجومه علي البابا .
- ١٧- لقد إحتفظت الأندلس وحتى وقت متأخر فكر أبن رشد (١١٢٩ - ١١٩٨) وكانت قاعده تصديره إلي الغرب .
- ١٨- في القرن الثاني عشر برزت ظاهره المتصوفه وشاع الحديث عن خرافه معجزاتهم وكراماتهم في أوساط العامه . وبدأت الأساطير الغيبية تغزو العقل العربي وتحتله كحقائق ، إلي الحد الذي إنتهي إليهِ المرزوقي في كتابه " مع البدو في حلهم وترحلهم : قائلا " ياويل من يشك في كرامات أولئك الأولياء .. فيتهم بالكفر أو الإلحاد في الدين " ، ولقد كان المنهج الصوفي للمعرفه هو بالفعل تقيض الضد لمنهجها العلماني ، ولعل كلمات أدونيس تلقي بإسقاطاتها ظلالا علي ذلك ، فهو يقول " وكما رفضت (التجربة الصوفيه) أن تعتمد النص في ظاهره ، رفضت أيضا أن تعتمد المنطق أو العقل في الوصول الي الحقيقه ، إن الطريق التي يسلكها الصوفي لمعرفه الحقيقه هي التجربة الحسيه أو المشاهده بالسفر من الظاهر إلي الباطن ، بالصعود نحو الله والهبوط نحو النفس ، حيث يوجد الله أيضا " .
- أدونيس - الثابت والمتحول : بحث في الإتياع والإبداع عند العرب - دار العوده - بيروت - ١٩٧٨ - ص ٩١ .
- ١٩- أيمن الياسيني - الإسلام والعرش : الدين والدوله في السعوديه - كتاب الأهالي - رقم ٢٤ - القاهرة - ص ص ٧٢٠ - ٧٢٣ .

محمد شومان

الناصرية والإسلام :

ست ملاحظات.

احسب أن الموضوع مسكون بالسياسة ، سواء علي المستوي الطرح والتناول ، أو المواقف والأحكام المتداولة شبه المستقرة ، وأحسب أن الموضوع شائك ومعقد الي درجة يستحيل معها التوصل إلي نتائج حاسمة أو صياغة مرضية في مثل هذا المقال ، لذلك فقد اخترت أن يقتصر هدف المقال ومبناه علي محاولة الانتقال بالموضوع من حقل السياسة إلي حقل الفكر ، ومن التاريخ إلي الواقع والمستقبل ، وهذا الانتقال يحركه تحيز من الكاتب باتجاه التفكير والعمل من أجل صياغة مشروع حضاري مستقبلي للأمة العربية يجمع طاقات الأمة العربية ويوجد صفوفها في مواجهة الاستبداد والتخلف والاستتباع والاستعمار والصهيونية .

وتتطلب عملية الانتقال بالموضوع وإشكالياته من السياسة إلي الفكر ، وباتجاه المشروع الحضاري الجديد تحديد وتعيين حدود الموضوع وإشكالياته ، وتحليل العلاقة بين الناصرية والإسلام كما تشكلت خلال التجربة الناصرية ، وممكنات تجاوز تلك العلاقة وتصحيحها . بعبارة موجزة أن المطلوب هو إعادة طرح الموضوع وإشكالياته من جديد ، وفي إطار مجموعة من الملاحظات الأولية التي تستوجب مزيدا من الدراسة والتأمل .

الملاحظة الأولى :

أن إثارة موضوع الناصرية والإسلام والإشكاليات المرتبطة به لا يعني بداية ، وبالمطلق ، أن ثمة تقابل أو مقارنة بين الطرفين علي أسس المساواة أو التطابق ، أو الخلاف أو التكامل أو التفضيل بينهما فكل هذه الأسس والمعايير وغيرها في النظر إلي الموضوع ، مجرد اجتهادات لا يمكن التسليم بصحتها

بل أن أغلبها مزيف طالما أن أي منها لم يحدد عند النظر إلى الموضوع المقصود بالناصرية والمقصود بالإسلام . فتعدد المفاهيم والتعريفات والمصطلحات ، مع الوقوع تحت ضغط اعتبارات الصراع السياسي يسمح ، وربما يجبر أطرافاً عديدة بتأويل أو تلوين تلك العلاقة علي غير حقيقتها ، وبما يتفق فقط ومصالحها السياسية الوقتية غير المستقرة أو الثابتة . في هذا الإطار يمكن تفسير ذلك القدر من الاختلاف والتناقض الذي يسم كثير من الإجهادات والدراسات التي تناولت الموضوع .

الملاحظة الثانية :

أن تحديد أو تعيين المقصود بالناصرية والإسلام يفتح ملفاً شائكاً ، وعلي درجة كبيرة من التعقيد والتداخل نظراً لكثرة التعريفات والإجهادات المطروحة للإسلام والناصرية ، فهناك الإسلام الدين (القرآن والسنة) ، والإسلام الحضارة (عقل وتجربة المسلمين) ، والإسلام التاريخ ، والإسلام المعاصر (١) وبطبيعة الحال تحفل كل دائرة من هذه الدوائر وغيرها بتصورات وإجهادات شتى فالإسلام المعاش بتعبير برهان غليون يوجد فيه من يعتقد أن المسلمين اليوم أو أكثرهم غير مسلمين ، ثم هناك من يقول علي مستوي آخر أن لا شيء يجمع بين المسلمين وإسلام الهند وإسلام العرب أو بين هذا وإسلام الإفريقيين أو بينهما جميعاً وبين إسلام الترك أو غيرهم ، وأن الإسلام ليس في الواقع إلا قشرة لغوية تغطي عادات وثقافات وتقاليدهم ومختلفة إن لم تكن متعارضة ، وفي الدائرة الثانية للإستعمال الفقهي نجد أيضاً اختلاف قويا بل عنيفاً بين الفرق بين من شيعة وسنة ، وبين المذاهب والتأويلات الفقهية والشرعية ، أما علي مستوي الإسلام السياسي أو كحركة سياسية اجتماعية فإن الصراع لا حدود له بين متطرفين ومعتدلين ، بين أصحاب التكفير وأصحاب الدعوة والتبشير ، بل أن هناك صراعات وانقسامات داخل هذه الحركات والأحزاب ذاتها . (٢)

وإذا انتقلنا إلى الناصرية فإن ماهيتها وحدودها لا تحظى باتفاق الناصريين أو غيرهم ، فثمة قراءات عديدة ، ومتضاربة ، بل ومتناقضة أحياناً للناصرية وجوهرها * ، وأهدافها وغايتها وسبل وأدوات تحقيقها في عالم ما بعد عبد الناصر وما بعد الحرب الباردة . وعلي تباين هذه القراءات إلا أنها تكاد تتفق علي كون الناصرية لم تكتمل علي مستوي الفكر والممارسة .

وهناك الناصرية كمرحلة تاريخية من مراحل الكفاح الوطني التحرري علي المستويين المصري العربي ، وهناك الناصرية كمشروع صالح للأمة العربية في نضالها من أجل بناء الدولة العصرية وتحقيق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والوحدة القومية والتنمية الاقتصادية والحضارية المتحررة من أغلال التبعية (٣) . ثم هناك الناصرية كنظرية جوهرها قائم ومستمر ، وهو محاربة الهيمنة العالمية والإستعمار ، لكن هذه الهيمنة تطورت إلي أشكال مختلفة ، ولا بد أن تتطور أشكال مختلفة ، ولا بد أن تتطور أشكال مواجهتها (٤) . في نفس المستوي هناك الناصرية كنظرية للثورة العربية بما تتطلبه ذلك من محاولات صياغة منهج ونظرية تضيق أو تتسع حدودها بحسب اجتهاد كل محاولة وبحسب تماسكها وشمولها (٥) ثم هناك الناصرية كاجتهاد في إطار الإسلام أو كمشروع عربي إسلامي ، وهو مفهوم رابع لم تتضح معالمه أو تبلور ، وأن تردد كثيراً في الخطاب الناصري بداية من الثمانينات (٦)

حصار ما سبق أن تعدد وتضارب التعريفات والمفاهيم بشأن كل من الناصرية والإسلام وتباين حدودها ومجالاتها لا يعني أنه لا وجود لناصرية أو الإسلام كما لا يعني أي مستوي أنه لا سبيل إلى التوصل إلى اتفاق حول الإسلام ، أو حول الناصرية ، بل على العكس فإن هذا التعدد والاختلاف يمكن أن يكون مصدر غني وثرى ، وحافز وضمان للتوصل إلى اتفاق راسخ إذا ما توفر الحوار الحر والطلاق وساهمت فيه كل الأطراف بموضوعية ونهج واع ينشد التجميع واللقاء لا الفرقة والضياع .

الملاحظة الثالثة :

أن تركيز الملاحظة السابقة على تباين واختلاف المفاهيم والتصورات إزاء الإسلام والناصرية ، دون الإشارة إلى الثوابت داخل كل منهما أو بينهما ، يستهدف توضيح فريضة أساسية مؤداها أن تعدد واختلاف مفاهيم الناصرية والإسلام يفضي إلى أكثر من احتمال واجتهاد في تكيف العلاقة بين الطرفين بحسب المفهوم أو التصور الذي استند إليه صاحب كل اجتهاد ، وعلى سبيل المثال فإن بعض الإجهادات - يقصد أو بدون قصد - تجرد فكرة البحث في العلاقة بين الطرفين من مصداقيتها ، بل ومن منطق وشرعية طرحها ذاته ، عندما تطرح الناصرية بأنها مفهوم أو معني مقابل الإسلام : الدين . أو عندما تقايل وتطابق بين الإسلام الدين وقراءة بعض الجماعات أو الأحزاب للإسلام ، بغبرة أخرى عندما تجعل من فكر وبرنامج الجماعة هو الإسلام الدين ، ومن ثم تصبح هذه الجماعة ضمناً هي الإسلام ، وبالتالي فإن الاتفاق أو الاختلاف في مناخ الصراع السياسي والحزبي إلى خلاف مع الإسلام .

الملاحظة الرابعة

أن التوظيف السياسي للمفاهيم والمصطلحات ومحاولات تشويه الخصم أو التقليل من شأنه تصل بنا إلى حقيقة أن الإشكالية ليست في الإسلام كدين وعقيدة ، بل في المسلمين ، وبالتحديد فمن يدعون الناصرية ، ومن يدعون تجسيد الإسلام كحركات وجماعات سياسية واجتماعية ، أي بين الناصريين بغض النظر عن اختلاف مفاهيمهم وتصوراتهم للناصرية ، وبين الأحزاب والجماعات والأفراد الذين يجسدون حركية الإسلام بغض النظر عن اختلاف تصوراتهم لدور ووجهة الإسلام في المجتمعات العربية .

وعند هذا المستوي - وفي حدوده - ينبغي أن يدور حوار ، ويجري تفاعل بين جوهر فكر وخبرة الناصرية في التحرر والوحدة العربية والعدالة الاجتماعية ، والتنمية ، وبين الإسلام : الحضارة ، وهو حوار وتفاعل لا يقوم بين ندين أو طرفين متساويين ، بل هو حوار الجزء (الناصرية) مع الكل (الإسلام) كثرات حضاري وحركة سياسية واجتماعية معاصرة) ، ومثل هذا الجزء كما يصوغه حركة الناصريين أساساً مطالب بإثبات مدي عمق علاقته بالكل ، وقدرته على التفاعل مع الكل واثراءه فضلاً عن ضرورة إعلان تميزه لا انقطاعه عن التجربة الناصرية من خلال إدانة سلبياتها لا الاعتراف بهما من باب التبرير أو التفسير ، بل الادانة اقرار للحق واحتراماً لمبادئ حقوق الإنسان .

في المقابل على كل جماعة من جماعات ومدارس الفكر والعمل الاجتماعي والسياسي الإسلامي أن تكف عن مصادرة الإسلام : الدين لصالحها ، وتقر بتعددية الفكر الإسلامي ، والبرامج الاجتماعية

والسياسية في إطار الإسلام الحضاري ، ومثل هذه التعددية لا تتناقض وشمول الإسلام لكافة منا في الحياة .

علي هذه الجماعات أن تتفهم جوهر الناصرية في وجهتها وتستوعب ايجابيات تجربة عبد الناصر وسلبياتها ، وتتجاوز مرحلة الصراع والصدام وتصفية الحسابات ، وتميز بوعي وهذا عوالاتهم بين ممارسات التجربة الناصرية والناصرين في اللحظة الراهنة ، وتتخلي عن أوهام القوة والشعور المضلل بالإكتفاء وإمكانية الإنفراد بالعمل لا نجاز التغيير * .

الملاحظة الخامسة :

آن الكشف عن الوجهة الحضارية للناصرية ، يتطلب من الناصريين انجاز ثلاث مهام مترابطة ومتداخلة الأولى : هي الوقوف علي دور ومكانة الناصرية اليوم في الإسلام : الحضاري ، والثانية أن يؤكد الناصريون علي المستوي النظري والعملية تميزهم عن التجربة الناصرية لا انقطاعهم عنها بعبارة أخرى أن يتواصلوا لا أن يتطابقوا مع التجربة الناصرية ، وأن يجتهدوا في الإضافة إلي الناصرية ، أما المهمة الثالثة فتختصر بقراءة وتحليل مسار التجربة الناصرية (٥٢-١٩٧٠) للكشف عن دور ومكانة الإسلام بمفاهيمه ومعانيه المختلفة في التجربة والعوامل الداخلية والخارجية التي حددت هذا الدور ، وضاعت معالمه ، ودعمت من وجوده أو حدث من تطوره .

أن إنجاز هذه المهمة علي نحو دقيق يراعي الحيدة والموضوعية ، مهما كانت النتائج التي يمكن التوصل اليها ، يثبت قدرة الناصريين علي التمايز عن التجربة الناصرية ، ويؤمن لهم أفضل لصياغة ناصرية جديدة تراعي السمات العامة والخاصة للإسلام الحضاري ، وهو كما اعتقد مجال الاختلاف والصراع مع الناصرية ومناطق البحث والتحليل عندما نتحدث عن الناصرية والإسلام وسواء في التاريخ أو الحاضر أو المستقبل .

هكذا تتداخل المهام الثلاث التي تشكل الملاحظة الخامسة ، فالتقويم الموضوعي لدور ومكانة الإسلام في التجربة الناصرية (المهمة الثالثة) يفضي موضوعيا إلي تصحيح أو تأكيد أو تطوير الوجهة الحضارية للناصرية ، وهو أمر إذا حدث يؤكد قدرة الناصريين علي التميز عن التجربة الناصرية بالحوار والنقد والإجتهد والإضافة ، وهو أمور تفرضها بديهيات المنهج العلمي في التفكير ، وسنن الحياة ، ومستوي الخبرة والمعرفة التي وصلت اليها البشرية .

الملاحظة السادسة :

تدور حول مهمة قراءة وتحليل وتقويم التوجه الحضاري للتجربة الناصرية ، وثمة فرضية أساسية يمكن طرحها هنا ، فربما قد تساعد في انجاز هذه القراءة ، وأقصد بها وجود بعد اسلامي : حضاري في التجربة الناصرية لم تجر دراسته حتي اليوم بطريقة مرضية وكافية سواء من الناحية الكمية أو الكيفية ، وسواء من الناصريين أو غيرهم ، فمعظم أن لن تكن كل الكتابات والدراسات عبارة عن مساجلات سياسية وأحكام قيمية لا تخلو من تحيزات ومحاولات للتأثر من التجربة الناصرية أو الدفاع عنها ، ويبدو

أن العدد القليل من الأبحاث الأكاديمية قد وقع في الأخطاء ذاتها بغض النظر عن إدعاء الموضوعية أو استخدام مناهج وأدوات علمية في البحث والتحليل ربما لأن اشكالية العلوم الاجتماعية - بما فيها علم السياسة - أنها ليست علوماً (٧) كما أن - علاقة العلوم الاجتماعية بالايديولوجية علاقة جدلية منذ نشأة العلوم الاجتماعية الحديثة وحتى الآن (٨)

من جهة أخرى فإن هذه الإتجاهات أهتمت ببعض المؤشرات والدلالات دون أن تدرس البعد الإسلامي علي اختلاف مكوناته ، كما لم تنظر الي هذا البعد في إطار بنية التجربة الناصرية ككل ، والعوامل الداخلية والخارجية التي حكمت مساره وأثرت فيه سواء بالسلب أم بالإيجاب ، لقد تجسد البعد الإسلامي في التجربة الناصرية علي أكثر من مستوى ، ويمكن أن نميز بينها ادراك عبد الناصر خاصة في الخمسينات لدور الإسلام ، ثم دور مؤسسات وأجهزة النظام الناصري في مجالات التعليم والإعلام والثقافة ، ثم علي مستوى ثالث دور الأزهر ، وعلي مستوى رابع الجمعيات الإسلامية الأهلية ، وعلي مستوى خامس الطرق الصوفية ، وعلي مستوى سادس « الإخوان المسلمون » ، وعلي المستوى سابغ الفكر الإسلامي المواكب للتجربة الناصرية علي إختلاف مواقفه منها سكوتاً عنها أو تأييداً أو معارضة لها .

وهكذا تتعدد وتتداخل المستويات داخل بنية التجربة الناصرية علي نحو معقد ، حتي أنه يمكن تمييز مستويات فرعية داخل كل مستوى أو نطاق ، لكن يكفي أن نشير الي السياق التاريخي العام للتجربة الناصرية والذي حفل بالصراع والصدام بين مصر الثورة وقوي داخلية وعربية واجنبية عديدة ، وبرز دور ومكانة عبد الناصر بخلفيته العسكرية وعضويته السابقة في مصر الفتاة والإخوان المسلمون وانفراده ، باتخاذ القرار السياسي ، وجماهيرته الكاسحة ، لقد ظلت الدوائر الثلاث في فلسفة الثورة العربية والإفريقية والإسلامية فضلاً عن الوطنية المصرية أسس ومعايير الإنتماء والتحرك الحضاري ، وهذه الدوائر ثابتة ومتصلة في مدارس الفكر والعمل الإسلامي المعاصر ، غير أن عبد الناصر قد اكسبها أبعاداً جديدة تستجيب لمقتضيات الثورة وظروف الحرب الباردة وضرورة الحفاظ عي الهوية الحضارية والمد الوطني التحرري ومسيرة الوحدة العربية .

وعبر هذه المعارك تأكدت الوجهة الحضارية العربية الإسلامية للتجربة الناصرية ، وذلك رغم جمودها أو تراجعها أحياناً علي مستوى الخطاب المعلن ، ربما بتأثير تنافس وصراع عبد الناصر مع حزب البعث والإتجاهات العلمانية المسيطرة عليه من جهة ، ويريق الفكر والتجارب الاشتراكية وتأثيرها من جهة ثانية ، من هنا تبدو ملاحظة عادل حسين صحيحة بشأن « أن بعد الأصالة الحضارية كان متضمناً بشكل جزئي .. ولم يسلط الضوء علي هذا البعد بدرجة كافية (٩) »

وبلاحظ أن بعض الكتابات تميز بين مسار البعد الإسلامي في التجربة الناصرية في الخمسينات والستينات ، استناداً ، الي استبعاد الإسلامية السياسية عامة والخذر منها مطلقاً ومبادرة الفكر الماركسي بطرح عقيدته محل العقيدة الإسلامية في السياسة مما كان له أثره الكبير في الخلاف بين التوجهين القومي والإسلامي ، وذلك رغم أن عبد الناصر كان في غالب سني حكمه حذراً ومتحفظاً تجاه الماركسية (١٠)

مهما يكن أمر هذه الأحكام فإن ما يهمنا أن نوضح بعض مظاهر قصور الإهتمام بدراسة البعد الإسلامي في التجربة الناصرية ومن ثم اصدار وتعميم أحكام خاطئة :

١ - تركيز الأبحاث والدراسات المنشورة علي الإشارات التي وردت في خطب عبد الناصر ومواثيق الثورة (فلسفة الثورة - الميثاق - بيان ٣٠ مارس) دون الإهتمام بالسياسات والبرامج الثقافية والسياسية والاجتماعية التي قامت بها الثورة لخدمة الإسلام والمسلمين وحققت بها نتائج مرضية داخل مصر وخارجها في الدائرتين العربية والإسلامية .

وأحسب أن الإهتمام بهذه البرامج والسياسة ربما يكون اجدي في التوصل الي فهم أدق ، أو علي الأقل تصحيح أخطاء الاعتماد فقط علي تحليل مواثيق وخطب عبد الناصر والتي قد لا تعبر عن مكونات واشكاليات الرافد الإسلامي في التجربة أو حتي السياسات والبرامج المتبعة ، فخطب ومواثيق الثورة لا يمكن أن تغبر وبدقة كاملة عن واقع التجربة واشكالياتها والروافد الداخلة فيها . من جهة أخرى فإن أدوات ومناهج تحليل خطب عبد الناصر قد لا تفيد في تقديم رؤية شاملة ، فهي تعتمد علي عينات من الخطب أو تقع في خطأ الاختيار العمدي والتفسير الجزئي ، من هنا يمكن وبشكل مبدئي ادراك أسباب تناقض النتائج التي انتهت اليها دراستان إزاء دور ومكانة الاسلام في خطب عبد الناصر . (١١)

٢ - قصور معايير الحكم والتقييم للسياسات والبرامج الثقافية والسياسية والاجتماعية التي قامت بها الثورة لخدمة الإسلام والمسلمين ، فرغم وجود عدد من الدراسات المنشورة التي ترصد وتتابع هذه السياسات إلا أن الجانب الكمي الاحصائي يغلب عليها ، ومن ثم فانها تساعد في تقديم جزء لا كل ملامح الصورة والتي أعتقد انها تحتاج الي منظور حضاري يستوعب ان مواجهة الاستعمار ومساعدة الشعوب الاسلاميه وغير الاسلاميه في أفريقيا وأسيا يدخل في اطار خدمة الاسلام والمسلمين ، من جهة أخرى فإن الحكم علي حجم ونوع تلك السياسات والبرامج وسياقها الحضاري يختلف باختلاف خبرات الشعوب في دوائر الوطنيه المصريه والعروبه والاسلام ، واحسب ان جدوي هذه البرامج يختلف من وجهة نظر وخبرة الثورة الجزائرية علي سبيل المثال عن وجهة النظر والخبرة المصرية بعامة ، وخبرة جماعة الاخوان المسلمون خاصة ، لكن تبقي اهمية الدراسة التفصيلية لمكونات هذه النظرة وتوجهاتها العامه .

٣ - الاهمال شبه التام لإجتهادات مجموعه من الكتاب الاسلاميين الذين دعموا بل وشاركوا بدرجات مختلفه في التجربة الناصرية . اذ عادة ما ينظر لاعمال محمد البهي ، ومحمود شلتوت وأحمد الشرباصي وعبد العزيز كامل، وأحمد كمال أبو المجد وغيرهم علي انها جزء من الخطاب الرسمي لا يستحق عناية الدراسة والبحث وذلك رغم اصاله اجتهادات هؤلاء في التوفيق بين الاشتراكية والاسلام وأهمية اطروحاتهم باتجاه بلورة رؤية حضارية تتجاوز رؤية الاخوان المسلمون وغيرها من الجماعات من و جهة ، وتؤكد قدرة وفاعلية الفكر الاسلامي المعاصر علي التفاعل مع مستجدات العصر ، ومشكلاته من جهة ثانيه .

ان دور هؤلاء المفكرين في الدفاع عن بعض اخطاء التجربة الناصرية او توظيف كتاباتهم لتبرير هذه الاخطاء لا ينبغي ان يقلل من اهمية اعادة قراءة اعمالهم ، بل وتقييم دورهم في الحفاظ علي الاصاله الحضارية والبعد الاسلامي للتجربة الناصرية علما بأنه يمكن افتراض ان أعمال ممثلي هذا التيار التجديدي

تتمايز بالضرورة عن رؤية عبد الناصر للإسلام ، وربما لا تعبر عن الخطاب السائد وافترض أيضا اجتهادات هذا التيار يمكن أن تمثل نواة صلبة ، قابلة للتطوير لمواجهة اشكاليات العلاقة بين الناصريين وجماعات الاسلام وقد تكون الصياغة الدقيقة والمحكمة لمحمد البهي والتي توصل اليها عام ١٩٦٥ صالحة لاعادة النظر في موضوع الناصرية والاسلام ، يقول >> وليس الإسلام هو الاشتراكية العربية وليست الاشتراكية العربية بالتالي هي الإسلام ، لأن الإسلام دين له خصائص الدين والعقيدة ، بينما الاشتراكية العربية فلسفة لها طابع الفكر الفلسفي وخصائصه هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لو كان الإسلام هو الاشتراكية العربية لا نحصر قيمته وموضوعيته في الأسس التي اتخذتها الاشتراكية العربية نظاما للحكم >> (١٢)

ويضيف في موضوع آخر >> فتطبيق مبادئ الاشتراكية هي ممارسة عربية لكثير من المبادئ الإسلامية علي أي حال (١٣) .

أخيرا ، ربما تساعد الملاحظات السابقة علي إعادة طرح موضوع الناصرية والاسلام للدراسة والبحث بين الناصريين وجماعات الاسلام السياسي وذلك بهدف استكمال ما نقص ، وتصحيح أحكام شائعة ، ونقل الموضوع من حقل السياسة الي حقل الفكر ، ومن التاريخ الي الواقع والمستقبل ، وهو انتقال ضروري علي الناصريين وجماعات الاسلام السياسي القيام به ، وانجازه عبر فكر وعمل يتجاوز آثار الماضي واحقاده وثارته الموروثة ، ويجاهد في سبيل صياغة حضارية جديدة لواقع الاسلام والمسلمين .

هوامش

- (١) محمد عمارة ، الإسلام والعروبة ، القاهرة ، دار الشروق ، ١٩٨٨ ، ص ٥ ، ص ٨.
- (٢) برهان غليون ، الإسلام والتحديات الحضاري ، بحث في ندوة الدين والتنافع الحضاري ، مالطا ، منشورات رسالة الجهاد ، ١٩٨٩ ، ص ٤٧٩ ، ص ٤٨ . بعض هذه القراءات يقلد صراح أوضنا الماركسية .
- (٣) مصطفى طيبة ، رؤية جديدة للناصرية ، القاهرة ، المركز العربي المصري ، ١٩٨٦ ، ص ٩ . (٤) أحمد بن بله ، حديث معرفي شامل ، اعداد محمد خليفة ، بيروت ، دار الوحدة ، د . ت ، ص ٩٥ .
- (٥) لتوضيح اختلاف الاجتهادات في صياغة الناصرية كنظرية للثورة العربية بين كتاب ناصريين داخل مصر فقط ، انظر علي سبيل المثال: - عصمت سيف الدولة ، نظرية الثورة العربية ، بيروت ، دار المسيرة ، - حمدين صباحي ، الناصرية نظرية الثورة العربية ، بحث غير منشور في المؤتمر الفكري الأول في ذكرى ثورة يوليو ، القاهرة ، نقابة الصحفيين .
- عبد الحليم قنديل ، الناصرية : من الموقف السياسي الي النظرية الثورية ، الموقف العربي ، عدد سبتمبر ١٩٨٤ .
- سيد زهران ، الناصرية وأزمة المنهج ، القاهرة ، مركز الحضارة العربية
- (٦) انظر علي سبيل المثال : ملف الحوار بين الجماعات الإسلامية والناصرية صوت العرب في ١٢/٢٨ / ١٩٨٦ / ١٢ / ١٩٨٦ .
- ضياء رشوان ، حول الناصرية والاسلام ، محاولة للفهم ، الموقف العربي ، عدد سبتمبر ١٩٨٩ .
- تعاني هذه الجماعات من أمراض وأخطاء في الفكر والحركة عبر عنها في صراحة وموضوعية راشد الغنوش في ندوة الحوار القومي الديني ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٨٩ ، ص ٢٩٦ : ص ٢٩٨ . (٧) توفيق الطويل ، اشكالية العلوم الاجتماعية أنها ليست علوما ، بحث في ندوة اشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي - ، القاهرة ، المركز القومي للبحوث الاجتماعية ، ص ١٣ : ص ٢٥ .

- (٨) عبد الباسط عبد المعطي ، الصراع الايدلوجي وإشكالية العلوم الإجتماعية في المجتمع العربي ، المرجع السابق ، ص ١٧٧ . (٩) عادل حسين ، نحو فكر عربي جديد ، الناصرية والتنمية ، والديمقراطية ، القاهرة ، دار المستقبل العربي ، ١٩٨٥ ، ص ٢٠٢ .
- (١٠) طارق البشري ، بين الإسلام والعروبة ، القسم الأول ، الكويت ، لنار القلم ١٩٨٨ ، ص ٥٦ .
- انظر أيضا : راشد الفنووشي ، حركة الإتحاد الإسلامي في تونس ، الكويت دار القلم ، ١٩٨٧ ، ص ٢٤٣ ، حيث يشير الي الناصرية في طورها الثاني . (١١) بري رفعت سيد أحمد أن الدين يمثل عنصرا هاما في اكوين أيديولوجية القومية العربية عند عبد الناصر ، ويدخل الدين في القومية العربية كتاريخ وتراث ويمثل قوة دفع لحركة القومية العربية نحو المستقبل ، وأن الإسلام يمثل المكون الأول لكلمة دين عند عبد الناصر والمكون الفاعل في التأثير علي حركة القومية العربية ، رفعت سيد أحمد ، الدين والدولة والثورة ، القاهرة ، كتاب الهلال ، العدد (٤١٠) فبراير ١٩٨٥ ، ص ٧٨ .
- بينما تري مارلين نصران أيديولوجية عبد الناصر القومية شبيهة بالايديولوجيات القومية الحديثة ، وتخلص من تحليل علاقة الخطاب القومي العربي الناصري بالأيديولوجية الدينية وبالايديولوجية الحديثة الديمقراطية والإشتراكية الي غلبة الإيديولوجية الزخيرة ، رغم تناوله للدين بشكل عام والإسلام بشكل عام والإسلام بشكل خاص .
- مارلين نصر ، التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر ١٩٥٢ - ١٩٧٠ بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ١٩٩٠ ، ص ٣٦٤ ، ص ٣٧٠ .
- (١٢) محمد البهي ، الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر ، مشكلات الحكم والتوجيه القاهرة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٥ ، ص ٣٣٣ .
- (١٣) المرجع السابق ، ص ٣٤٣ .

الناصرية والإسلام : وحدة عضوية

١- هل تتصادم شرعيتان : الدين والثورة ؟

يمكن تلخيص مأساة جيلنا الحديث كله ، جيل الثورة المصرية سواء الذين قاموا بها والذين عاصروها في صدام شرعيتين ، شرعية الدين وشرعية الثورة ، شرعية الماضي وشرعية الحاضر ، شرعية التواصل وشرعية الانقطاع . وقد تجسد هذا الصدام في الصراع بين الاخوان والثورة منذ ١٩٥٤ وحتى الآن في صراع الدولة مع الجماعات الاسلامية . وقد هز هذا الصدام المروع بين الشرعيتين جيلا بأكمله تنازعه الولاء بين الاسلام والناصرية ، بين الاخوان والثورة . فقد كان من أنصار المفكر الشهير سيد قطب صاحب "العدالة الاجتماعية في الاسلام" << معركة الاسلام والرأسمالية >> السلام العالمي والاسلام >> ثم انفعل بالثورة باعتبارها تحققا لما كان يؤمن به حتي ١٩٥٤ . وضاع سيد قطب في أتون الصراع . فلا هو أفاد الاخوان بأسلامه الاشتراكي المعادي للرأسمالية ، ولا استفادت منه الثورة باعتباره جسرا بينهما وبين الاخوان . مع أنه هو الذي حرر " دعوتنا " ، برنامج الاخوان عندما طلبت الثورة من الاحزاب اعداد برامجها ^(١) وهو الذي بقي عدة أحاديث في الاذاعة المصرية عن الاسلام والثورة في بدايات الثورة المصرية قبل مرحلة الصدام . وكانت تدور حول الاستعمار والكفاح والتكافل الاجتماعي وكأنها مواثيق الثورة قبل أن تبدأ صياغاتها في الستينيات ، وهي نفس الأفكار التي عبر عنها عبد الناصر في نفس الفترة عام ١٩٥٣ في " فلسفة الثورة " وعندما يقال الاسلام والناصرية في التجربة المصرية فان ذلك لا ينفصل عن الصراع بين الاخوان المسلمين والثورة المصرية منذ ١٩٥٢ حتي ١٩٧٠ . بل ويمتد الصراع أيضا في عصر الثورة المضادة من ١٩٧١ حتي ١٩٨٠ انتهاء باغتيال السادات علي

أيدي جماعة الجهاد . وهي فترة مازالت مستمرة حتي الآن ابتداء من ١٩٨١ في الحقيقة الثالثة للثورة المصرية التي هي اقرب الي الثورة المضادة في الحقبة الثانية منها الي الثورة في الحقبة الأولى والتي كان اخر معالمها اغتيال رئيس مجلس الشعب في ١٩٩٠ . فالاسلام والناصرية كفكرتين أو ايديولوجيتين يتجسدان فعلا وواقعا في الصراع بين الاخوان والثورة (٢)

٢- الأخوان المسلمون والنضال الوطني قبل ١٩٥٢

وقبل هذا الصدام المؤسف بين الشرعيتين كأن الاسلام من جانب الثورة ضد الطغيان وفقهاء السلطان . فمنذ الثورة العربية ومناصرة رجال الدين لعرايي مثل الشيخ عليش والشيخ حسن العدوي ومقابلة ذلك بفتوي السلطان بتكفير عرايي ومعاداة فقهاء السلطان له مثل الشيخ العباسي والشيخ الامباري والشيخ الالباري والشيخ حمزة فتح الله حتي ظهر الاتحاد بين الشرعيتين في الثورة العربية . وكان عبد الله النديم رمزا لهذه الوحدة بين الشرعيتين ، بالاسلام والثورة أسوة بأساتذته وصحبه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده (٣) واستمر الحال كذلك في الحزب الوطني ربط بين الاسلام والوطنية منذ مصطفى كامل ومحمد فريد حتي الوفد المصري . واستمر نفس التيار في مصر الفتاة ، ربط تركيا بمصر ، والاسلام بالثورة حتي فتحي راضوان .

ثم نشأت حركة الاخوان المسلمين في الاسماعلية علي ضفاف القناة في مواجهة جنود الاحتلال البريطاني وفي محافظة الشرقية مهد العرايين . نشأت الجماعة في مواجهة الاستعمار وبطريق الكفاح المسلح كما حدث في ١٩٥١ علي ضفاف القناة بالتعاون مع الضباط الأحرار (كمال رفعت) قبل أن يعرفهم أحد كما كان التعاون بينهم في فلسطيني في ١٩٤٨ . وكان حسن البنا تلميذ رشيد رضا في دار العلوم . أراد استئناف << المنار >> بعد أن توقفت في مطلع ١٩٣٦ وأصدر منها ستة أعداد . فجماعة الأخوان المسلمين اذن سليل الحركة الاصلاحية الأولى من الأفغاني الي محمد عبده ، ومن محمد عبده الي رشيد رضا ، ومن رشيد رضا الي حسن البنا بالاضافة الي تحقيق حلم الأفغاني وهو تأسيس حزب اسلامي ثوري تكون مهمته تحقيق المشروع الصلاحي : الاسلامي في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل .

الاخوان المسلمون اذن مهد للحركة الوطنية منذ تأسيس الحركة الاصلاحية . واذا ما حدثت مهادنة هنا أو هناك أو القيت عبارة هنا أو هناك ارضاء لملك أو لأمير فان ذلك يحدث نتيجة لأخطاء في التحليلات السياسية الواردة في كل تنظيم سياسي من أشخاص قد يؤثرون لعبة الحكم والسلطة علي رؤية الجماعة ونضالها الوطني . ولحظات الضعف السياسي لا تمحو تيارا اسلاميا وطنيا بأفكاره ورواده وجماهيره (٤)

٣- الاحزاب الوطنية والاسلام الليبرالي قبل ١٩٥٢

وكما بدأ النضال الوطني من الحركة الاصلاحية كذلك بدأ الاسلام الليبرالي الحديثة والاسلام يبدو رمع التاريخ وأساس الدولة وتصور المجتمع وفلسفة التعليم . فقد كتب الطهطاوي سيرة ساكن الحجاز

>> مبينا نشأة الدولة الاسلامية الأولى ابتداء من الاسلام كعقيدة والرسول لرئيس دولة . وفي مناهج الالباب >> يبدو والأساس النظري الاسلامي مثل نظرية الحسن والقبح العقليين لفهم فلسفة التنوير أساس النظم الليبرالية الحديثة . واستمر الحال كذلك عن تلاميذه علي مبارك من أجل نهضة التعليم وعند أحمد لطفي السيد المؤسس الثقافي في الدولة المصرية الحديثة . وظهر الاسلام العقلاني الحر وعاقه النظام الليبرالي عند طه حسين في >> علي هامش السيرة >> وعند محمد حسين هيكل في منزل الوحي >> وارتبطت الليبرالية ببدايات الاشتراكية في المعذبون في الارض >> >> لطفه حسين >> ، الأرض الطيبة لمن كامل حسين . واستمر الاسلام الليبرالي في كتابات العقاد الاسلامية خاصة في العبقريات عندما يظهر الخلفاء كرؤساء دول حديثة يرعون مصالح الناس وينسون أنفسهم . ويتداخل الاسلام الليبرالي مع الوطنية الاسلامية عند قاسم أمين من أجل تحرير المرأة وعلي سيد الرازق وخالد محمد خالد دفاعا عن الدولة الحديثة ، دفاعا عن الحرية والوطن والحداثة . وكانت الوحدة الوطنية بين المسلمين والاقباط أحد أبعاد هذا التفسير الليبرالي الذي يجمع بين المواطنين علي حد سواء بصرف النظر عن دياناتهم ومعتقداتهم . وقد مثل ذلك حزب الوفد وثورة ١٩١٩ والذي استمر فيه التفسير الليبرالي للاسلام (علوية باشا) . ولم تتأخر الماركسية عن الركب فأعادة قراءة الاسلام قراءة اشتراكية مثل >> محمد رسول الحرية >> للشرقاوي والأثار الاندلسية لعبد الله عنان . فالاسلام تراث الأمة الوطني وعبقريتها التاريخية . وبالتالي اتفقت كل الاحزاب الوطنية قبل ثورة ١٩٥٢ علي التفسير الليبرالي أو الاشتراكي للاسلام بصرف النظر عن الحزب ، حزب الأمة ، حزب الوفد ، حزب الاحرار الدستوريين أو باقي الأحزاب والتنظيمات الماركسية في مصر . لم تعرف مصر الفكر القومي في ذلك العهد كما عرفته الشام والذي ظهرت فيه كتابات ميشيل عفلق أيضا تجعل الرسول العربي رسول الحرية والوحدة (٥)

٤- الوثام بين الاخوان المسلمين والثورة المصرية

كان تيار الاخوان المسلمين جزء من تكوين حركة الضباط الأحرار . وقد ظهر ذلك في اتصالهم بالجماعة من خلال علاقة عبد الناصر والسادات بحسن البنا واخوانه أو من خلال الضباط الاحرار المنتسبين الي الجماعة مثل عبد المنعم عبد الرؤوف أو المتعاطفين معهم مثل رشاد مهننا . بل ان أحد أسباب قيام الثورة كان التحقيق في أسباب هزيمة فلسطين وصفقة الأسلحة الفاسدة وأيضا التحقيق في أسباب مقتل حسن البنا المرشد العام للأخوان المسلمين ، استحالة للجماعة ، وتقريبا اليهم ، وتودد اليهم ، وظل الوثام بين الأخوان والثورة منذ اندلاعها طالما لا يوجد صراع علي السلطة . قام الأخوان بدور السند الشعبي للثورة التي أتت بانقلاب عسكري دون تنظيم سياسي . وعهد اليهم ليلة الثورة بحراسة المنشأة العامة فقد كانوا علي علم بموعد قيامها . وتمثل الوثام أيضا في عدم حل جماعة الأخوان في قرار حل الأحزاب حرصا عليها وأملا فيها . لم تشارك في فساد الدولة ولا في الاعيب القصر . وقبل مفاوضات الجلاء كانوا رسل الثورة عند الانجليز أو قدهم عبد الناصر للتفاوض مع مستشار السفارة ايقاز لوضع أسس اتفاقية الجلاء . ومتطلب منهم الدخول في الوزارة بثلاثة أشخاص باعتبار أن الثورة والأخوان هم أصحاب الحق في الحكم بعد طرد الملك وحل الأحزاب ، والوقوف جبهة وطنية واحدة من أجل اجلاء القوات البريطانية عن قناة السويس وقاعدة التل الكبير . وكان محمد نجيب قائد الثورة يمثل هنا الوثام بين الأخوان والثورة . فقد حظي كشخصية بكل الاحترام الواجب له من كل الرفاق بصرف النظر عن اتجاهاتهم السياسية . كان يمثل الوطنية المصرية التقليدية المتحدة بالاسلام ، لا فرق لديه بين الدين

والوطن ، بين الاسلام والثورة رآه الأخوان نصيرا لهم في الثورة خاصة وأنهم قد التفوا حوله ، وبدأ معه التدريب العسكري من أجل معركة التحرير في قناة السويس . وكان خطابه السياسي ديني الطابع جماهيري الأفق . يدعو الي الوحدة الوطنية أو وحدة الأمة الاسلامية . لم يكن طامعا في الحكم فلم تصدم به الاخوان ، وعينها علي السلطة . كان رجل حوار ، رأت فيه الأخوان منفذا لتحقيق أغرضهم السياسية . وكانت قمة الوثام تعين رشاد مهنا وصيا علي العرش وكأن الأخوان قد أصبحوا قاب قوسين أو أدني من الحكم ، حكم من أعلي السلطة ، وتنظيم سياسي شعبي بين الجماهير .

٥- الصدام بين الاخوان المسلمين والثورة المصرية

وكان من الطبيعي أن يحدث الصدام صراعا علي السلطة . فالضباط الأحرار لهم شرعية الانقلاب والأخوان يتمتعون بالجزء . الضباط الأحرار - يردن أنفسهم أولي بالسلطة فهم الذين اقتنوها . والأخوان يرون كذلك أنهم أولي بها . فهم الذين مهدوا اليها بل وقاموا بها كان نصف أعضاء مجلس قيادة الثورة منهم أو من المتعاطفين معهم . وكانوا هم التنظيم الشعبي القادر علي تحريك الجماهير والذين لهم رصيد قديم في النضال الوطني منذ تأسيس الجماعة في الثلاثينات .

بدأ الصدام باستغناء الضباط الأحرار عن تنظيم الأخوان وإنشاء تنظيم جديد خاص بهم ، هيئة التحرير ، كبديل عن تنظيم الأخوان ، وترك السند الشعبي الإخواني الي سند مستقل مما أدى الي بؤادر الصراع بين الجماعة والهيئة خاصة في الجامعة أثناء زيارة نواب حضور أمير الجماعة الاسلامية في ايران في ١٩٥٤ . لقد رفض عبد الناصر من قبل بناء علي طلب عبد المنعم عبد الرؤوف انضمام حركة الضباط الأحرار الي جامعة الأخوان المسلمين حفاظا علي استقلال الحركة داخل الجيش . كما رفض طلب الضباط أبو المكارم عبد الحى أسلحة لتوزيعها علي الأخوان لمساندة الثورة . ومن هنا نشأت صعوبة التعاون والالتقاء بين الحركة والجماعة . طلبت الثورة دخول الأخوان في الوزارة ولكن رفض الأخوان الا بشروط منها عدد الحقائق الوزارية بحيث لا يقل العدد عن ثلاثة ، واختيار الأخوان لأشخاص وزرائهم دون تدخل من رجال الثورة ، واعطاء وزراء الأخوان سلطات تفويض وليست فقط سلطات تنفيذ بحيث لا يصدر قانون أو قرار الا بموافقتهم ، وفرض الحجاب علي النساء وغلق المسارح ودور السينما ! .

قلما ابرم عبد الناصر اتفاقية الجلاء في مارس ١٩٥٤ والتي تنص علي جلاء القوات البريطانية عن قناة السويس ومن قاعدة التل الكبير التي كانت تضم حوالي سبعين الف جندي ولكن تنص أيضا علي جواز عودة هذه القوات واستعمال مطارات القناة في حالة الحرب بين بريطانيا وخصومها . فكان جلاء مشروطا بقيد ، وكانت اتفاقية أقل مما تطالب به الحركة الوطنية المصرية منذ الاحتلال البريطاني لمصر في ١٨٨٢ ، وتشبه معاهدة ١٩٣٦ التي ابرمتها حكومة الوفد . الاستقلال المنقوص وليس الاستقلال التام . واعترض الأخوان ، ونقدوا المعاهدة ، وتكهرب الجو ، ونشط الأخوان في العمل السري .

تم انتصر الأخوان لمحمد نجيب ضد عبد الناصر في أزمة مارس ١٩٥٤ ، بعد استمالة نجيب للأخوان بدعوته الي الوحدة الاسلامية في حرم الجامعة فلما أقصي نجيب واستأثره عبد الناصر بالسلطة واطلاق النار علي مظاهرة الجامعة ثم تدبير حادثة المنشية في يوليو ١٩٥٤ سواء دبرها المركز العام أو

دبرتها احدي الشعب المحلية بناء علي مبادرتها الخامسة تعبير عن الرغبة العامة التي تسري في الجماعة أو دبرها رجال الثورة للخلاص من الأخوان . وبدأت أهوال التعذيب في السجون وراح ضحيتها الشهيد عبد القادر عوده ، كما راح ضحيتها بعد ذلك بعشر سنوات المفكر الشهيد سيد قطب في ١٩٦٥ .

٦- الاسلام بين الثورة المضادة

لقد رفعت معارك الاسلام والثورة المضادة علي عبد الناصر بعد الهجوم عليه وعلي الاشتراكية باسم الاسلام من النظم الرجعية العربية في السعودية واليمن التي بدأت الهجوم علي الثورة باسم الاسلام لأن الاسلام هو تراث الأمة وحامي حماها ولأنها تحكم بشرعيته ، وتستمدسلطتها من سلطته لا من الناس وبعد أن هدتها الثورة ، واستقطبت الجماهير ، وجندت الضباط الاحرار في كلا الجيش بل وعند بعض العلماء والأئمة . فبدأ عبد الناصر بتوجيه نفس السلاح الي صدر الخصوم واثبات أن الدين ثورة واذداد الحجاج بعد ثورة اليمن في ١٩٥٢ ومساندة الثوار ضد مساندة السعودية لفلول الامامة . والتاريخ شاهد علي ذلك . فقد تكاتف الضباط الاحرار ورجال الدين أمام نابليون . كما انضم رجال الدين الي ثورة عرابي . واشتركوا في ثورة ١٩١٩ . فلا ريب أن ينضم الأئمة الي ثورة الضباط الاحرار في اليمن وبعد التأميم في ١٩٥٦ والتحصيل في ١٩٥٧ والبناء الاشتراكي في ١٩٦١ بدأت النظم الرجعية العربية في الهجوم علي الاشتراكية المادية الملحدة أيضا باسم الاسلام الروحي المؤمن مما اضطر عبد الناصر الي الدفاع عن نفسه بنفس السلاح واثبات ان الاشتراكية من الاسلام ، وانها تتحايز عن الماركسية بأنها مؤمنة بالله ورسالات الانبياء وليست ملحدة ، وأنها لا تقوم علي الصراع الطبقي مثل الماركسية بل علي السلام الاجتماعي ، وأنها لا تستند الي دكتاتورية البروليتاريا مثل الماركسية بل الي تحالف قوي الشعب العامل : العمال والفلاحين والطلبة والجنود والرأسمالية الوطنية . المال مال الله وليس مال الحكام ، والمال مال الأمة وليس مال الأئمة ، ومال المسلمين للمسلمين . الاسلام أول دين اشتراكي في التاريخ . عرف التأميم بجعله الناس شركاء في ثلاث : الماء والكأ والنار ، وهي بلغة العصر الزراعية والصناعية . وفي قول آخر يزداد الملح وهو بلغة العصر التعدين والمناجم والمعادن . وهو ما يتحقق مع نظرية الركاز في الشريعة وهو أن كل ما في باطن الأرض من معادن ملك للأمة ، وقياسا عليه النفط فعائدات النفط ليست ملكا للأئمة بل ملك لجمهور المسلمين . وحياة الرسول شاهد علي لك . لم يمتلك ولم يورث ، ومات ودرعه مرهون عند يهودي وكذلك فعل أبو بكر وعمر . بل لقد حارب أبو بكر ما نعي الزكاة في حروب الردة لأن الزكاة فرض المال وحق الفقراء في أحوال الاغنياء . كما حرم الاسلام الربا منعا للاستغلال ، وهذا ما فعلته الثورة بتحريم الربا في السلف الزراعية . الاشتراكية شريعة العدل ، وشريعة العدل شريعة الله . تقسم الربح علي العمال وأصحاب الاعمال وتقيم العدل والمساواة وتكافؤ الفرص وتبني مجتمعا بلا أغنياء وفقراء ، لا فضل لعربي علي عجمي الا بالتقوي . وكما أتى الشرع متدرجا كما هو الحال في تحريم الخمر كذلك تعليق الاشتراكية علي مراحل حتي يتم تحقيقها . والمجتمع العربي الآن في طريقة نحو الاشتراكية . فالأشتركية من الاسلام ، والاسلام دين اشتراكي انما هم الحكام والأئمة ، الملوك والأمراء ، وفقهاء السلطان ورجال الدين الذين يفتعلون هذا التعارض بينهما دفاعا عن نظم الحكم الرجعية الاقطاعية التي تستولي علي مال المسلمين ودفاعا عن مناصب الإقتاء والمشيوخات وبيع الفتاوي ، وتحليل الحرام وتحليل الحلال بأبخس الاثمان (٦)

ثم بدأ حصار النظم الرجعية العربية والاسلامية في الرياض وطهران واستانبول بالتعاون مع واشتد جطن للنظم الثورية الاشتراكية العربية ممثلة في الناصرية فيما عرف بمعارك الحلف الاسلامي . وهو طبعة جديدة لحلف بغداد القديم الذي وقفت الثورة أمامه وهي في بدايتها في ١٩٥٤ حتى أسقطته الثورة العراقية في ١٩٥٨ . برزت هذه المعارك في ١٩٦٥ لمحاصرة عبد الناصر والقومية العربية في مصر وسوريا والجزائر والعراق . وجاء الرد بأنه حلف استعماري بريطاني وضعت عليه العمامة بدلا من القبعة حتي لا تصبح الملكة فيكتوريا خليفة المسلمين . الاسلام مجرد قناع لحلف بغداد . هو نفس حلف بغداد ولكن هذه المرة مضافا عليه الاسلام الامريكاني ، اسلام الشعائر والطقوس والموالات للغرب المناهض لتقدم الشعوب ومصلحة الجماهير ، والهدف من حزب القومية العربية ثم الصلح مع اسرائيل وتثبيت الرجعية والاستعمار في قلب العالم العربي . ان الشاه أداة للاستعمار ، ومصلحة للصهيونية وعميل لأمريكا ، وحليف للرجعية ومتاجر بالدين ، ومناهض للوطنية ، وقاضي علي الحرية (٧) .

واستمرت معارك عبد الناصر كلما فرضت عليه الظروف رد السلاح الي الخصوم وهو سلاح الدين سواء في المعارك الخارجية مثل الثورة ، والاشراكية ، والقومية العربية ، والوحدة الوطنية ، وعدم الانحياز ، والصمود وبعد هزيمة ١٩٦٧ ، أو المعارك الداخلية حول الدين والسلطة في معركته مع الأخوان المسلمين . فاذا رفعت الرجعية سلاح الدين والطائفية في لبنان في ١٩٠٨ رفع عبد الناصر سلاح الدين والوحدة الوطنية دفاعا عن استقلال لبنان ، ودفاعا عن الوحدة الوطنية في مصر بين المسلمين والاقباط التي تجلت في ثورة ١٩١٩ وفي فلسطين في ١٩٤٨ وفي رد العدوان الثلاثي علي مصر في ١٩٥٦ . فالمصريون سواء أمام القانون وتكافؤ الفرص في التعليم والعمل والوظائف العامة . واذا رفعت الرجعية العربية سلاح الدين ضد القومية باسم الأمة الاسلامية التي لا تعرف حدود القوميات رفع عبد الناصر سلاح الدين من أجل القومية لعربية ، ووحدة مصر وسوريا في مواجهة الغزو الصليبي واذا رفعت الرجعية العربية سلاح الدين في مواجهة عدم الانحياز واتهامه بأنه تحالف مع الشيوعية والكفر اثبت عبد الناصر أن دول عدم الانحياز في آسيا وأفريقيا مسلمون مفيدون علي الحج كل عام في مؤتمر سنوي لمناقشة شؤونهم العامة كما يفعل قادة دول العالم الثالث ، وأن الدوائر الثلاث الدائرة العربية ، والدائرة الافريقية ، والدائرة الاسلامية ، دوائر التحرك المصري ، هي صياغة مصرية للعالم الاسلامي الذي يمتد عبر القارتين وكما وضع ذلك مالك بن نبي في فكرة الاسيوية الافريقية . واذا رفعت الرجعية العربية سلاح البعد عن الدين علي أنه سبب هزيمة ١٩٦٧ رفع عبد الناصر سلاح الدين من أجل الصمود والمقاومة . وأعد خطه العبور << بدر >> وكان هتاف الجنود والعابرين << الله اكبر >> بالرغم من أن المعركة مع اسرائيل سياسة قومية ، معركة شعب طرد من أرضه ، شعب فلسطين ، وقومية يراد لها الذوبان أمام الصهيونية . (٨)

٧- الثورة اسلام والاسلام ثورة

ان معارك الاسلام والثورة كما جسدتها الناصرية كانت مفروضة من الخارج ، اقتنصتها الظروف ، هجوما الثورة المضادة ودفاع الثورة عن نفسها بنفس السلاح وهو الدين . كانت معارك جدلية تقوم علي جدل الدفاع والهجوم . وهي معارك وقتية تنقضي بانقضاء ظروفها وعصرها . فبعد وفاة عبد الناصر وبداية الثورة المضادة من داخل الثورة في مصر لم يهب أحد دفاعي عن الاشتراكية والقومية والثورة

الوطنية باسم الاسلام بعد أن حققت الرجعية العربية أهدافها وتم تحقيق أغراض الاستعمار والصهيونية في القضاء علي الثورة المصرية . كانت المعارك خارجية دعائية كلامية اعلامية بين نظامين ، كل منهما يريد البقاء في السلطة والقضاء علي الآخرين كانت معارك بين اشخاص وزعامات أكثر منها معارك بين نظم وأيديولوجيات . وأحيانا كانت الحجج واهية لا تستقيم مثل ضرورة الفصل بين الدين والسياسة أمام خلط الأخوان بينها لأن الاسلام دين وسياسة ، عقيدة وشرعية ، تصور ونظام . فموقف الأخوان أقوى من موقف عبد الناصر . كما أن تصوير المعارك مع الصليبيين علي أنها معارك القومية العربية ضد الاستعمار غير صحيح بل كانت معركة المسلمين ضد المسيحيين علي مستوي النظر ، واستعمار وغلبته وقهر علي مستوي الأهداف . ولم تكن القومية العربية واردة أيام الصليبيين .

انما تمكن الصلة بين الاسلام والثورة داخليا باطنيا عضويا في أن الثورة لتحقيق لأهداف الاسلام وأن الاسلام هو في الحقيقة ثورة . فالمباديء الستة التي تم اعلائها في أول الثورة : القضاء علي الملكية ، القضاء علي الاقطاع ، القضاء علي الاستعمار ، القضاء علي الرأسمالية ، تكوين جيش قوي ، اقامة حياة ديمقراطية سليمة وان لم تذكر الاسلام صراحة لا أنها تحقق لمقاصده العامة المحتلة في الضروريات الخمس : الحفاظ علي النفس (الحياة) ، والدين (الحق) ، والعقل ، والعرض (الكرامة) ، والمال (الثروة الوطنية) . الاستعمار مضاد للاسلام لأن الذي يقرر بالملكية العامة لوسائل الانتاج ، ويجعل العمل وحده مصدر القيمة بدليل تحريم الربا . والاسلام ضد الاقطاع لأن المجتمع الاسلامي مجتمع لا طبقي لا يمتلك الثروة فيه قلة من الأغنياء . والاسلام ضد النظام الملكي لأن الأمامة في الاسلام عقد وبيعة واختيار ، وأمر المسلمين شورى بينهم ، وكما هو الحال في المبدأ السادس : اقامة حياة ديمقراطية سليمة وان يتم تنفيذ ذلك بالفعل . والاسلام مع تأسيس جيش وطني قوي من أجل الدفاع عن دار الاسلام وكما هو معروف في الجهاد .

وان قرارات الثورة الأولى مثل اصلاح الزراعي ، ووضع حد أعلي للملكية الأراضي وتوزيع الأرض علي الفلاحين المعدمين والاجراء الزراعيين ، واسترداد الفلاحين أرضهم من الملاك الغائبين أقرب الي مباديء الاسلام الذي يجعل الأرض لمن يفلحها ، وأن من أصلح أرضا بوارا فهي له . وان قرار الثورة بالتأميم ، تأميم قناة السويس في ١٩٥٦ لهو قرار اسلامي يرد أرضي مصر الي شعبها وثروت الأمة الي أصحابها . تلقائية الاسلام وروح الثورة هي روح الاسلام . لذلك أسرع عبد الناصر الي الأزهر بعد التأميم واثناء العدوان الثلاثي علي مصر في أكتوبر ١٩٥٦ والقي خطابه الشهير << سنقاتل .. سنقاتل >> فالأزهر مهد المقاومة الوطنية وليعلن بداية الكفاح المسلح ضد العدوان الاستعماري . فتحول من قاهر للحركة الاسلامية في ١٩٥٤ الي بطل قومي وزعيم تحرري في العالم الثالث كله يعلن بداية سيطرة الشعوب المتحررة علي ثرواتها الوطنية . والتمصير في ١٩٥٧ أي سيطرة الارادة الوطنية علي الشركات الاجنبية عمل اسلامي أصيل ضد الاستقلال للثروات الوطنية . والوحدة مع سوريا في ١٩٥٨ عمل اسلامي وحدوي ضد تجزئة الأمة وتبعثرها ، اقترابا من الوحدة الشاملة للأزمة شيئا فشيئا ، فالوحدة العربية خطوة نحو الوحدة الاسلامية . وتأسيس مؤتمر باندونج في ١٩٥٥ ، وتكوين كتلة عدم الانحياز في بلجراد منذ ١٩٦٤ ، واتباع سياسة الحياد الايجابي كل ذلك تحقيق لمبادئ الاسلام في الاستقلال الذاتي عن الشرق والغرب ، << لا شرقية ولا غربية >> هذا هو الاسلام الصاعد عن طريق تحقيق المصالح

العامة دون ما حاجة الي تفسير للنصوص أو تطبيق مباشر لأحكام الشريعة وليس العمة والقفطان واقامة الشعائر في أجهزة الاعلام ، وأخذ القاب أمام المسلمين ، وخادم الحرمين .

هذه الوحدة العضوية بين الاسلام والثورة كانت طريق الاسلام الأول في احداث التغير الاجتماعي في الجزيرة العربية حيث ظهرت في الاعماق وحدة الاسلام والثورة نعي طريق التوفيق الخارجي الدعائي بينهما . طبيعة الاسلام هي طبيعة الثورة والتغير الاجتماعي . واذا كانت الثورة اسلما صاعدا من القاعدة فان الاسلام ثورة صاعدة أيضا من أجل احداث تغير اجتماعي في الواقع وليس مجرد تطبيق شريعة علوية نازلة . الاسلام ثورة ، واقع يتحرك ، نظام اجتماعي يتبدل ، عبد يعتق ، وفقيرا يأخذ حق من أموال الغني ، وأسود يتساوي مع أبيض ، وعربي مع أعجمي ، وقبل ي يتحول الي مواطن للعالم ، وبدوي يتحضر ، وأقوام تتحول الي دولة ، والدولة تفتح وترث القوي الكبرى المتهاوية امبراطوريتي الفرس والروم . الاشتراكية شريعة العدل ، والعدل شريعة الله >> نلخص الطريقين معا الصاعد والنازل : الثورة اسلام ، والاسلام ثورة .

٨- اليسار الاسلامي والناصرية الشعبية

هذه الوحدة العضوية بين الاسلام والثورة التي لم تتحقق في الناصرية الدعائية الاعلامية الحجاجية مع الخصوم هي التي يمكن أن تصبو اليها أجيال جديدة من الناصريين عن طريق اليسار الاسلامي والناصرية الشعبية . فاليسار الاسلامي يعيد تفسير الاسلام لصالح الطبقات الكادحة ، دفاعا عن المظلومين ، وأخذ الحقوق المستضعفين ، وفي نفس الوقت تأكيد علي الاستقلال الوطني ومقاومة الاستعمار والصهيونية (٩) والناصرية الشعبية هي الناصرية كمباديء زعامة مثل الاستقلال الوطن والتنويه المستقلة ، وتحالف قوي الشعب العامل ، والاصلاح الزراعي ، والتصنيع ، ومجانية التعليم وحقوق العمال ، ونسبة ٥٠٪ من العمال والفلاحين في المجالس النيابية ، والملكية العامة لوسائل الانتاج ، والقطاع العام ، والتأميم ، وسياسة عدم الانحياز ، ومقاومة الاستعمار والصهيونية والوحدة العربية .. الخ لكن بالاعتماد وهذه اطرة علي حركة الجماهير ويقواها الرئيسية قبل الثورة مثل الماركسية والليبرالية والاخوان أو بعدها مثل القومية أو الاشتراكية العربية ، وموصلة في ثقافتها الشعبية ونابعة من تراثها ، وهو الاسلام ، والامثال العامة وسير الأبطال .

ان تجربة جريدة الشعب الأخيرة لتوضح امكانية الوحدة العضوية بين الاسلام والناصرية بالرغم مما يحدث أحيانا من ميل الي أحد الطرفين أكثر من الطرف الآخر مما يسبب الأتشفاق والفرقة لعدل الميزان طبقا لقانون الفصل ورد الفعل . وقد وجدت هذه الوحدة سلفا لدي سيد قطب الأول قبل الثورة ، المفكر الاجتماعي صاحب >> العدالة الاجتماعية في الاسلام >> ، معركة الاسلام والرأسمالية ، >> السلام العالمي والاسلام >> . ويقتضي ذلك تجاوز الاسلام الشعائري ، فالاسلام في النهاية وسيلة لتحقيق المصالح العامة وليس غاية في ذاته . كما يقتضي تجاوز التنارع علي الزعامات والقيادات وخلافة عبد الناصر ووراثه الناصرية . فعبد الناصر هو مبادؤه وجماهيره . وعلي هذا النحو لا تتصادم الشرعيتان عند الأجيال القادمة ، شرعية الدين وشرعية الثورة ، شرعية الاسلام ، شرعية الناصرية (١٠)

هوامش

- (١) سيد قطب دراسات اسلامية ص ٢٣٧ - ٢٤٢ ، دار الشروق ، القاهرة ١٩٧٣
- (٢) انظري تحليلنا لهذا الصراع في << الأصولية الاسلامية >> الجزء السادس من << الدين في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ ، مديولي القاهرة ١٩٨٩ >>
- (٣) انظر دارساتنا : الدين والثورة في الثورة العراقية ، المصدر السابق ص ٢٤٥ - ٣٠٥
- (٤) انظر باقي دار ستنا عن جماعة الاخوان المسلمين في الجزء الخامس : الحركات الاسلامية المعاصرة ، الجزء السادس ، الأصولية الاسلامية من مجموعة الدين والثورة في مصر (ثمانية أجزاء)
- ٥- طارق البشري : الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥-١٩٥٢ ، الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ١٩٧٣ وأيضاً ميشيل عفلق : ذكرى الرسول العربي الاعمال الكاملة ، الجزء الأول ، ص ١٤١ - ١٥٠
- (٦) انظر دارساتنا : الدين والتنمية القومية في << مصر ص ٣-١٢ وأيضاً >> أثر العامل الدين علي توزيع الدخل القومي في مصر ص ٢١١ - ٢٨٧ في الدين والثورة في مصر ، الجزء الرابع << الدين والتنمية القومية >> ، مديولي ، القاهرة ١٩٨٩
- (٧) أنظر دارساتنا << عبد الناصر والحلف الاسلامي >> ص ١٤١ - ١٧١ ، عبد الناصر والشاه ص ١٧٣ - ١٨٢ ، عبد الناصر والدين ص ١٨٣ - ٢١١ في الدين والثورة في مصر << الجزء الثالث >> الدين والنضال الوطني ، مديولي القاهرة ١٩٨٩
- (٨) أنظر عبد الناصر وقضية الصلح مع اسرائيل في << الدين والنضال الوطني >> ص ٨٩ - ١٤٠ الجزء ثالث من << الدين والثورة في مصر >> .
- (٩) أنظر دارساتنا ماذا يعني اليسار الاسلامي ؟ في مجلة << اليسار والاسلام >> العدد الأول ، ١٩٨١ المركز العربي للبحث والنشر ، << وأيضاً اليمين واليسار في الفكر الديني >> الجزء السابع من << الديني والثورة في مصر >>
- (١٠) أنظر دارساتنا عبد الناصر والدين << في الجزء الثالث >> الدين والتنمية القومية ص ١٨٣ - ٢١١ من مجموعة << الدين والثورة في مصر (ثمانية أجزاء) .

د. أحمد عبد الحليم عطية

الناصرية والإسلام : قراءة فينو منولوجية

تدور هذه الدراسة حول قراءة حسن حنفي للعلاقة بين الناصرية والإسلام في كتابه " الدين والثورة في مصر " وإن كان اهتمام بهذه القضية يتجاوز هذا العمل ويسري تقريبا في معظم اعماله فقد كتب بمناسبة مرور مائة علي الثورة العرابيه مؤكدا علي الصلة الوثيقة بين الدين والثورة قائلا : " ان الدين بداية الثورة ومنطلقها ، كما كانت الثورة نهاية الدين وغايته وبالتالي ظهر الاسلام كثورة وظهرت الثورة وكأنها هي الاسلام الوحيد فالدين بلا ثورة خيانة الثورة بلا دين لا تبقي ولا تستمر في شعب مصر " (١) توضح لنا هذه العبارة الاهتمام المبكر والدائم والمستمر بالدين والثورة لدي حسن حنفي منذ بداياته الاولى وحتى كتاباته الاخيره التي تنطلق رغم كثرتها وغزارتها من قضية اساسيه شغلته ولا زالت تشغله وتظهر في صور واسماء متعددة مثل : " الاسلام السياسي " ، " الاصولية الاسلامية " " اليسار الاسلامي " ، " لاهوت الثورة " و " الدين والثورة " .

ان للدين معني ثوري عند حسن حنفي يتجاوز الطقوس والعبادات الي الحياة الاجتماعية والسياسية ، نجد هذا الفهم في معظم كتاباته منذ رسالته للدكتوراة التي كان هاجسها الاول تقييم منهاج اسلامي عام (٢) ثم تقديم " رسالة في الاهوت والسياسة " (٣) وليس غريبا ان يحتوي اهم عمليين من اضعف اعماله التي ظهرت حتي الآن علي لفظ " الثورة " الاول " من العقيدة الي الثورة " الذي يخصصه لاعادة بناء علم اصول الدين اول العلوم التي يتناولها في موقفنا من التراث القديم ، الجبهة الاولى من مشروعه " التراث والتجديد " ويقع في خمس مجلدات (٤) والثاني " الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ " -

ويقع في ثماني مجلدات - والذي يمكن ان نعتبره مبدئيا يمثل الخطوط الاولى للجبهة الثالثة من " التراث والتجديد" (٥).

وكتابة هذا موضوع قراءتنا الحالية يعد سجل لتاريخ مصر الحديث عن الدين والثورة ابان الفترتين الرئيسيتين في عمر الثورة المصرية الاولى فترة الثورة وحلم الستينات (١٩٥٢ - ١٩٧٠) والثانية فترة الثورة المضادة وواقع السبعينات (١٩٧٠ - ١٩٨١) والذي كتب معظمه في الفترة بين ١٩٧٦ - ١٩٨١ اي علي مدي خمس سنوات في عنفوان الثورة المضادة في مصر .

ومهمتنا في هذه الدراسة هي تناول الدين والثورة في مصر في كتابات حسن حنفي ، وهي القضية المحورية التي علي اساسها قدم لنا فلسفته ، لقد قرأ الواقع قراءة ذاتية فتكونت افكاره انطلاقا من هذا الواقع بعد ان اصبح جزءا من وجدانه وكيانه وعبر عنه باشكال مختلفة وصور متعددة اظهرها " من العقيدة الي الثورة " والذي يعبر كما يقول عن ممارسة طبيعية للسياسة ومشاركة طبيعية في حركة التغيير الاجتماعي " (٦) بدأت الافكار الاولى لمشروع التراث والتجديد من اتون الصراع بين الاخوان والضباط الاحرار اي بين الاسلام والثورة فما هو فهم حنفي للدين وماهي المعاني المتعددة التي يعطيها له وما مفهوم الثورة كما تتجلي في كتاباته ثم ماهو تصويره للعلاقة بينهما .

الفهم الثوري للدين

يقدم حسن حنفي الذي بدأ عضوا في جماعة الاخوان منذ بداية الثورة فهمه للدين ، انطلاقا من مشاركته الفعلية في الواقع المصري وليس من حصيلة دراسات فقد كانت الدراسة الفلسفية تمثل حاجزا بينه وبين الواقع كان مايتلقاه من دروس بالجامعة يدور حول الفيض والعقول العشرة بينما هو يتمثل الاسلام الحي من كتابات حسن البنا وسيد قطب الذي يدين له بالكثير " لوعاش سيد قطب لكنت خير تلميذ له ولو استمرت الدعوة لكنت احد مفكرها ، لم اتعلم من الجامعة شيئا الاكرد فعل علي ازمة الدراسات الاسلامية " (٧)

وتتضح من كتابات حسن حنفي معنيين للدين فهو صرخة المضطهدين ، وهو افيون الشعوب . الدين بالمعني الاول الثوري هو ذلك المخزون النفسي للجماهير الذي يكون تصوراتها للعالم والذي يحركها ويحدد فاعليتها في التاريخ بينما الدين بمعناه التقليدي المتمثل قي الطقوس والشعائر والذي يروج له فقهاء السلطان هو الذي يستخدم ضد الجماهير ويدعو للقيم السلبية كالزهد والصبر والطاعة والخضوع لاولي الامر ، وهو ما يرفضه حسن حنفي (٨) حيث يستخدم الدين لتدعيم موقف الحاكم " هنا يصبح الحديث عن السلطان واحد السلطان الديني والسلطان السياسي ، السلطان الالهي والسلطان البشري او باختصار الله والسلطان الاول يمثل السلطة الدينية في قمة الكون والثاني السلطة السياسية علي رأس الدولة" (٩) وحنفي يسعى لتحويل الدين الي سياسة (١٠) يبدأ كتابه " من العقيدة الي الثورة " باسم الامة فالله والامه وجهتان لشيء واحد بنص القرآن" (١١) وفي مقدمة المجلد الاول " المقدمات النظرية " يحدد لنا هدفه " ليس المطلوب في هذا العصر ان يتوه الانسان تحت هذا الخواء وان يضيع في هذه المتاهة وان يشعر بضالته تحت هذا الشمول بل المطلوب تأكيد ذاته واعمال عقله واحساسه بالمسؤولية وتحقيقه للرسالة ووعيه بالجماهير وادراكه لحركة التاريخ" (١٢) وهذا مايتضح في توجهاته التي اطلق عليها " الاصولية الاسلامية " حيننا واليسار الاسلامي حيننا اخر .

ويمكن لنا ان نكون مفهوما دقيقا للدين الثوري من دستور اليسار الاسلامي الذي قدمه لنا حنفي في اول اعداد مجلته التي تحمل نفس الاسم .

فاليسار الاسلامي هو امتداد للاصلاح الديني وتكملة لاول مشروع اسلامي في تاريخنا الحديث عبر عنه واقع المسلمين واحتياجاتهم السياسية والاجتماعية ، وهو اقرب الي الاسلام كما يريد حسن حنفي ان يؤكد هو درع جديد للاسلام وحسن منيع للمسلمين ضد محاولات الاستعمار الاخيرة لاحتواء ثورات المسلمين ، يتأصل في الجوانب الثورية في تراثنا القديم بحيث تكون مهمته احياء هذه الجوانب وابعادها وتطويرها وتصفيه مادونها حتي تتأصل ثورة المسلمين وتزول عقبات تقدمهم ففي علم اصول الدين اليسار الاسلامي تيار اعتزالي في الفكر الديني واتجاه مالكي في الفقه والاصول واتجاه رشدي في الفلسفة يرفض اليسار الاسلامي التصوف ويعاديه ويرى انه احد اسباب انحطاط المسلمين . ويحدد مصادره في العلوم العقلية الخالصة ويرتبط بالعلوم النقلية الخالصة ويمثل تحديا للحضارة العربية وبديلا عنها مهمته تحجيم الغرب وردة الي حدوده الطبيعية والقضاء علي اسطورة عالميته واليسار الاسلامي يعطي صورة لحال العالم الاسلامي دون اتباع اساليب الوعظ والارشاد ويوجه قوته الي التصدي لمشاكل العصر الاساسية وعلي رأسها : الاستعمار والصهيونية والراسمالية وهي المخاطر التي تهددنا من الخارج والفقر والتخلف وهي المخاطر التي تهددنا من الداخل ويبغي اليسار الاسلامي اكتشاف رسالة الامة الاسلامية في التاريخ وتحويل جماهيرها من الكم الي الكيف .

ان برنامج اليسار الاسلامي في توجهاته الاساسية هو مباديء الثورة وغاياته هي المشروع القومي الذي حاول عبد الناصر صياغته يتضح لنا ذلك من بيان رسالة اليسار الاسلامي في اوائل القرن الخامس عشر الهجري (١٣) الذي تتحدد في الاتي :

- تحقيق العدالة الاجتماعية في الامة الاسلامية وتكوين مجتمعات لا طبقية تذوب فيها الفوارق بين الاغنياء والفقراء بنص القرآن .
- اقامة مجتمع حر ديمقراطي يكون فيه لكل فرد الحق في التعبير عن الرأي واسداء النصيحة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر .
- تحرير اراضي المسلمين من بقايا الاستعمار الاستيطاني في فلسطين .
- اقامة وحدة اسلامية جامعة نبذوها بوحدة الامة في مصر ثم وحدة وداي النيل فالوحدة العربية فالاسلامية .
- انتاج سياسة وطنية مستقلة عن القوي الكبرى ومناطق النفوذ " لا شرقية ولا غربية " بنص القرآن .
- تدعيم ثورة المضطهدين في كل مكان وتقوية ثورة المستضعفين .

اليسار الاسلامي

مهمة اليسار الاسلامي اذن الكشف عن العناصر الثورية في الدين (١٤) وغاياته توحيد الامة ومن هنا فهو يتوجه الي الاخوة في الله والاخوة في الوطن : الماركسيين والناصرين والليبراليين ، وهو لا

يعبر من وجهه نظر اصحابه عن ثورة المسلمين وحدهم بل هو ايضا ثورة اهل الكتاب الذين يمثلون جزء من تراث الامة وتاريخها الوطني ونضالها ضد الاستعمار ، وهو ليس اسلاما في ثوب ماركسية فذلك تفريغ للاسلام من مضمونه الثوري واعطاء الماركسية أكثر مما تستحق.

يقترّب اليسار الاسلامي او الدين الثوري مما يطلق عليه حسن حنفي " الناصرية الشعبية " وهي الصيغة التي تجمع انجازات الثورة المصرية وتتجنب اخطائها ومزايا دعوة الاخوان واستبعاد اخطائهم في دراسته عن " اليسار الاسلامي ومستقبل مصر " يتحدث عن مصر والانظمة السياسية التي مرت بها ، الليبرالية قبل ثورة يوليو والاشتراكية العربية بعدها موضحا ان الاسلام لم يغيب سلبا ام ايجابا عن الثورة المصرية كما يتناول مستقبل مصر ، ويقدم لنا اربعة احتمالات رئيسية مرتبة من الابد الى الاقرب احتمالا وهي :

- ١- الاسلام المحافظ وهو التيار الغالب علي السطح والذي تمثله الجماعات الاسلامية
- ٢- الماركسية التقليدية.
- ٣- والناصرية الشعبية وهي الاختيار الاقرب احتمالا في مستقبل مصر القريب. وتعني الناصرية الشعبية ، ان الناصرية استطاعت ان تعبر عن وجدان الامة ومصالحها الراهنة ولكنها شعبيه هذه المرة فالناصرية تعني الآن لدي جماهير الامة الدفاع عن الفقراء وحماية مصالحهم .
- ٤- اليسار الاسلامي وهو الاختيار الأخير في مستقبل مصر الذي يعبر عن ماضيها وحاضرها ومستقبلها ، واليسار الاسلامي هو " الناصرية الشعبية " ، هو الذي يحقق هذا التزاوج في وحدة باطنية عصرية بين الناصرية والاسلام بين الحاضر والماضي بين الثورة والتراث . (١٥)

لذلك يسعى حسن حنفي - وربما يكون الوحيد الذي جرأ علي القيام بذلك - الي قراءة الثورة قراءة دينية من اجل بيان دور الدين في مصر محاولا تصحيح بعض سلبيات الثورة بايجابيات الدين ومن هنا دعوته الدائمة والملحة بان من اهم اسباب تحول الثورة الي ثورة مضادة هو ذلك الصراع بين الثورة والاخوان ويطالب بمصالحة علنية بينهما . الا ان قراءته هذه تتسم بالطابع الذاتي الشعوري الوجداني وهو منهجه الاثير وربما الوحيد في تحليله الخطاب الديني لثورة يوليو .

وتوضح لنا اشاراته المتعددة اهتمامه باستخدام هذا المنهج الذي ظهر في ثلاثية الشباب - رسائله للدكتوراة- والذي اوضح معالنه في مقدمه ترجمته لكتاب سارتر " تعالي الانا موجود " (١٦) وهو المنهج الذي يسود " من العقيدة الي الثورة " ويعلن عنه في دراساته المختلفة في " الدين والثورة في مصر " يقول في بحثه عن " اثر العامل الديني في توزيع الدخل القومي في مصر " : يستخدم الباحث المنهج الفينومينولوجي الذي يقوم بتحليل التجارب الحسية المشتركة بين الباحث والمجتمع باعتباره افضل المناهج لدراسة هذا الموضوع" (١٧) وفي دراسته نشأة الاتجاهات المحافظة في وطننا العربي الراهن" يري ان المنهج الظاهري الفينومينولوجي يستطيع الكشف عن نشأة الظاهرة وتتبعها في الوعي الحضاري ، ومن يدري فقد تكون اشبه بهذا الطائر فينكي الذي تبعث فيه الحياة من خلال الرماد .

ان حسن حنفي يركز علي بناء الموضوع في ذاته بصرف النظر عن المواقف التاريخية حيث يتتبع في " عبد الناصر وقضية الصلح مع اسرائيل " مراحل فكر عبد الناصر ومواقفه بالنسبة لقضية الصلح ببناء

الموضوع بصرف النظر عن المواقف التاريخية (١٨) فمنهجه هو تتبع الظروف النفسية التي يمر بها المفكر خلال مراحل عمره كما نجد في دراسته عن " اثر الامام الشهيد سيد قطب علي الحركات الدينية المعاصرة " الذي يتتبع فيه تكوين المفكر من خلال المواقف النفسية والظروف الاجتماعية التي ولدتها (١٩) فالاولوية هنا لما يسميه بالاسباب الفكرية فبالرغم من وجود اسباب اجتماعية وسياسية واقتصادية لظهور الجماعات الدينية المعاصرة خاصة تلك التي تحاول تحقيق اهدافها بالقوة الا ان الاسباب الفكرية او الاسس العقائدية لا تقل اهمية عن الاسباب الاولى لانها هي التي تعطي الاسس النظرية للسلوك وبالتالي تكون هي المحرك الاول لهذه الجماعات والدافع لها علي الحركة والنشاط والتي تمدها بقيمها واهدافها ووسائل تحقيقها وتنفيذها . حين كتب عن " مأساة الاحزاب التقدمية في البلاد المتخلفة " قدم بحثا في الظاهريات الاجتماعية يقوم علي تحليل الخبرات الحية للفرد لتصبح تجربة مشتركة يكون وضعها معادلا للموضوعية التقليدية (٢٠) المنهج المتبع اذن هو منهج تحليل الخبرات الفردية والاجتماعية التي يمكن للجميع الاحساس بها والمساهمة فيها والاتفاق عليها كما يخبرنا في الفصل الاول من " الاصولية الاسلامية " في حديثه عن " المصطلح والموضوع والمنهج " حيث يري انه لا بديل غير التعاطف مع الظاهرة وفهمها من الداخل حتي يمكن اعادة تمثيلها وادخالها في الحركة الاسلامية المعاصرة مما جعله يربط بينه وبينها " فهي جزء منا ونحن جزء منها " (٢١) واطروحاته تجد جذورها التاريخية في وجدانه وتأتي نتيجة مواقفه وخبراته حيث تعبر افكاره وقضاياه عن مخزونه النفسي ويعبر " التراث والتجديد " مشروعه الاساس عن تجربة العصر " من خلال جيلنا علي الاقل وهو جيل يكشف عن مسار التاريخ المعاصر في احد مراحل الرئيسية كما يعكس الصراع الدامي الذي حدث بين الاخوان المسلمين .. وبين الثورة المصرية (٢٢) فالمفكر هنا بانتتمائه الديني والوطني جزء من القضية وعلي ذلك فهو لا يدرس قضيته من الخارج كملاحظ محايد بل يدرسها من الداخل فهو منها وهي جزء منه وتتحدد في تلك العلاقة المتبادلة بين الدين والثورة

يقدم لنا حنفي في " الاصولية الاسلامية " والكثير من دراساته قراءة فلسفية لتلك القضية للعلاقة بين الدين والثورة اللذان تحددان عبر الثقافة الوطنية ومقومات الشخصية العربية والنضال الوطني وعلي امتداد صفحات كتابه ذو المجلدات الثمانية تحددت اكثر في الاسلام والناصرية حيث يظهر الدين كايديولوجية سياسية وتتحول الناصرية الي موجة شعبية عارمة ، مطلب ، رمز ، حلم " نحن في مصر مازلنا في يقظته " ولازال صوت ناصر المكتوم يئن في مضجعه ويتململ في مشواه لعلع يعود يوما مدويا يخرج من الصدور فيصم الاذان (٢٣) وهذا يحتاج الي ربط الاسلام بثقافة الجماهير الوطنية واحد مقومات شخصيتها العربية بالناصرية . ولبيان ذلك علينا تحديد دور الدين وطبيعته في تكويننا واثره في النضال الوطني .

الدين والوطنية

يبين لنا حسن حنفي في دراسته عن " الدين والثقافة الوطنية " بشكل نقدي ان اغفال اهمية هذه الاخيرة في تاريخنا المعاصر كان احد اسباب تعثر نهضتنا الحديثة وردة ثورتنا المعاصرة ، فاذا كنا قد عرفنا خمس ايديولوجيات للنهضة فانها جميعا وعلي درجات متفاوتة لم تؤسس ابنيتها باحكام تام علي مكونات الثقافة الوطنية للشعب . ومن هذه الايديولوجيات يري ان جماعة الاخوان تمثل المكون الرئيسي للثقافة الوطنية وهو الاسلام . وقد شغل حنفي بالاخوان وكتب داعيا وناقدا ومطورا : ماذا كسبت مصر

من جماعة الاخوان ؟ ماذا خسرت مصر بالقضاء علي جماعة الاخوان ؟ كيف يمكن تطوير فكر الاخوان؟ (٢٤) فالجماعة رغم انها علي حق من حيث المبدأ وهذا مايسلم به الا انها ظلت متفوقة علي ذاتها وكانها غاية في ذاتها وليست وسيلة لتحقيق مصالح الناس ، وانها اغفلت خصوصية الشعوب من اجل عالمية الاسلام مع ان الاسلام ثقافة وطنية للشعوب تختلف باختلاف الشعوب . (٢٥)

ومادة الثقافة الوطنية التي تكونها هي الدين والعقائد السائدة والعلوم الدينية القديمة والتاريخ الحي للصحابة ، والتاريخ الوطني الحديث لزعماء الوطنية . ومن هنا فالتحدي الاعظم امام المثقف السياسي وعالم السياسة هو كيف يمكن للثقافة الوطنية وهي العنصر الرئيسي في التكوين النفسي للجماهير ان تكون حاملا للاهداف القومية . فاعادة بناء الثقافة الوطنية هو اعادة بناء روح الامة . لذلك يعرض لوسائل التغير الثقافي المناط بها هذه المهمة مثل المثقفون الوطنيون ، الجامعات الوطنية ، الجمعيات الثقافية ، المساجد ودور العبادة ، الحزب الثوري ، الفنون الشعبية واجهزة الاعلام .

ويوضح اهمية المقومات الثقافية للشخصية العربية في ندوة المجلس القومي للثقافة العربية (٢٦) مبيناً ان في كل شخصية قومية عنصران : عنصر دائم وثابت يكون اقرب الي الهوية والفكر وعنصر متغير متجول يكون اقرب الي الاكتساب والممارسة ويوجع هذا العنصر الثابت الي الاسلام فلما كان التوحيد هو جوهر الاسلام وعقيدته الاولى كان التوحيد هو المقوم الرئيسي لهذه الشخصية العربية التي ليس لها مقوم اخر سواه . ان حنفي يري عدم كفاية الظروف التاريخية والاضاع السياسية والابنية الاجتماعية ومن هنا كانت المقومات الثقافية في الشخصية العربية تمثل العامل الاول وليس الوحيد في تحديد معالم هذه الشخصية متفقا مع قول ابن خلدون ان العرب لا يحصل لهم الملك الا بصبغة دينية من بنوة او ولاية او اثر عظيم من الدين علي الجملة . (٢٧)

ومن هنا يخصص المجلد الخامس من كتابه " للحركات الدينية المعاصرة " لبيان اثرها ودورها الوطني كما يتضح في دراسته المسلمون في اسيا في مطلع القرن الخامس عشر الهجري حيث يتناول : الهوية الاسلامية (ايران) النخبة الثورية (افغانستان) الثقافة التحتية (الاتحاد السوفيتي) التجزئة والحصار (الهند وباكستان) التبشير والاستعمار (اندونيسيا - الملايو - الفلبين) نهاية العلمانية والتغريب (تركيا) (٢٨) كما يعرض لاثري ابي الاعلي المودودي علي الجماعات الدينية المعاصرة (٢٩) وكذلك اثر الامام الشهيد سيد قطب (٣٠)

ويتوقف عند اهم الاتجاهات الدينية المعاصرة التي يطلق عليها " الاصولية الاسلامية " مبينا جذورها التاريخية وروافدها الفكرية وانفجاراتها السياسية سواء في مصر او غيرها . والدراسة فريدة لانها ترد علي ما كتب في الغرب حول " قضية مقتل السادات " واثرها علي الاستقرار السياسي ولانها تتم بمنهج خاص يعتمد علي وقائع ماحدث في مصر اعتمادا علي ملف التحقيق " (٣١) والاصولية الاسلامية لا تعني بالضرورة المحافظة والتخلف ومعاداة المدنيات الحديثه ، وانها ليست وليدة الحاضر فيعرض للجذور التاريخية بدءاً من الحضارة الاسلامية في عهدها الذهبي . ثم يوضح ازدهار الحركات الاسلامية المعاصرة خاصة الاخوان المسلمون (١٩٢٧ - ١٩٥١) مؤكدا ارتباط الدعوة الاسلامية بالحركة الوطنية منذ البداية في مصر . الا ان حنفي يقف طويلا - وهذا هو محور الفقرة الرابعة من دراسته -

امام اضطهاد الاخوان او الصراع بين الاخوان والثورة (١٩٥٢ - ١٩٧٠) حيث يحلل العلاقة بينهما وينتقل بنا بعد ذلك الي المرحلة الثانية من العلاقة التي تم فيها اتفاق المصالحة بين الاخوان والثورة المضادة (٧١-١٩٧٧) في مايو ١٩٧١ حيث تم تصفية الناصرية او من يمثلها ، وبداية الارتداد عن الناصرية والعودة الي مصر في نطاق مناطق النفوذ واحلاف الغرب مرتبطه برأس المال الغربي والتخلي عن تجربتها الاشتراكية واستقلالها الوطني وعن ريادتها لحركة عدم الانحياز وقيادتها لحركة القومية العربية .

ويحلل كيف وقع التعارض في المصالح بين الجماعة الاسلامية والثورة المضادة (٧٨ - ١٩٨١) مما ادي الي انفجار اكتوبر ١٩٨١ حتي يستطيع ان يقدم لنا فكر وعقيدة جماعة الجهاد ، ثم جماعة الجهاد طريقا وممارسه ويقف امام " الفريضة الغائبة " دستور الجماعة . ويبين في حديثه عن " الاصولية الاسلامية وحاضر مصر " انه بعد اغتيال الرئيس الراحل قد فرضت الاصولية نفسها علي حاضر مصر ، فخلاص مصر الاخير انما حدث باسم الاسلام وتحت لوائه ، والاصولية هي البديل المستقبلي والوحيد بعد ان مرت البلاد بعدة تجارب انتهت كلها الي مثل ما ابتدأت منه بل انقلب البعض فيها الي ضده وظل وجدان الشعب خاويا ينتظر ايدولوجية جديدة تعبر عنه وتمثل وحدته في التاريخ وتحمل مطالبه ثم يجدها اخيرا في الاصولية الاسلامية التي ورثها عن ماضيه وتاريخه والتي حققت مطالب حاضره ويرجو فيها ان تحقق امال مستقبله . هذه الاصولية تدعم بتجربة مصر الثورية خاصة في الفترة الناصرية .

وهذا يستدعي عرض دور الدين في المجتمع كما يفهمه حسن حنفي واهمية فهم القيادة لهذا الدور . ان للدين اثره القوي ليس فقط من خلال سريانه بين الجماعات الدينية علي المستوي الشعبي في حياة وسلوك الافراد وثقافتهم وتصوراتهم للعالم ولكن ايضا من خلال دوره في الحياة الاجتماعية والسياسية ودوره في التنمية القومية هنا تتجلي العلاقة بين الدين والسلطة السياسية ، ويبدو تحليل حسن حنفي لهذا الدورين اعمق ما قدم في المجلد الرابع من " الدين والثورة في مصر " . فقد شارك بدراسة هامة ١٩٧٨ كجزء من " مشروع التنمية في مصر " (٣٢) توضح لنا هذه الدراسة حقيقة دور الدين في الفترة من ١٩٥٢ حتي ١٩٨١ وتدور الدراسة حول فكرة اساسية هي ان الدين في مصر دائما هو تاريخها فمنذ الفراعنة القدماء حتي العصور الحديثة كان الدين محور الحياة المصرية .

ويتحدد مفهوم الدين في هذه الدراسة علي تصور القيادة السياسية له وكيف استخدمته من اجل تحقيق التغير الاجتماعي والسياسي سواء مباشرة او من خلال اجهزة الاعلام والمؤسسات فقد كان تصور القيادة السياسية للدين قوة حركية فعلية في استخدام الدين كعامل للتنمية والمقصود هنا التنمية بالمعني الواسع ويقوم اعتمادا علي تحليل خطب واحاديث عبد الناصر ببيان دور الدين في فكره السياسي ، موضحا اهمية الخطاب السياسي الذي كان يعبر عن حلم الستينات . وهو يعرض اولا للتطور الديني في مصر الحديثه بادئا بالاتجاهات الدينية قبل ١٩٥٢ ، والتكوين الديني للضباط الاحرار ثم يعرض للقرارات الدينية الرئيسية او اثر التنمية علي الدين مثل : الغاء المحاكم الشرعية - قانون الاحوال الشخصية - الغاء الوقف - قانون تطوير الازهر - انشاء المجلس الاعلي للشؤون الاسلامية ، نص الدستور علي كون الاسلام الدين الرسمي للدولة - جعل التربية الدينية اجبارية في كل المدارس . حركة بناء المساجد وتوجيه الائمة .

ثلاث مراحل

ويتضح لنا من تحليل حسن حنفي لدور الدين في معارك التنمية وجود ثلاث مراحل متميزة يظهر فيها دور الدين .

الاولي : تمتد من ١٩٥٢ - ١٩٦٠ وهي المرحلة التي تم فيها استخدام الدين من اجل تحويل الانقلاب العسكري او الحركة المباركة في يوليو الي ثورة شرعية .

المرحلة الثانية من ١٩٦١ حتي ١٩٦٦ وهي المرحلة التي بلغ فيها استخدام الدين في معارك التنمية الذروة سواء في البناء الاشتراكي او في مقاومة الحلف الاسلامي والرجعية العربية ، حيث يبدو الاسلام اول دين اشتراكي يستخدم الدين ضد استخدام الرجعية العربية له .

المرحلة الثالثة : من ١٩٦٧ حتي ١٩٧٧ وهي المرحلة التي ابتدأت بهزيمة ١٩٦٧ وانتهت فيها كل المعارك وظهرت فيها قيم سلبية جديدة مثل : الايمان والصبر والقضاء والقدر ، تحول بها الدين من معركة خارجية الي انفعالات وعواطف داخلية فانهي المد الثوري وسادت الاتجاهات المحافظة من اجل الابقاء علي النظام السياسي .

وخلاصة تحليل حنفي ان الدين لم يستخدم ضد اسرائيل (٣٣) ولم يستخدم كعامل للتنمية بل استخدم كوسيلة للدفاع عن النظام الاجتماعي وتغييراته الثورية ضد الهجوم عليه بنفس السلاح من النظم الرجعية المجاورة فهو سلاح مفروض علي القيادة السياسية للدفاع عن تغير حدث بالفعل ولتجريد المعسكر المعارض من امضي سلاح معه وهو سلاح الدين امام الجماهير واعادة تصويبه اليه . (٣٤)

وفي نفس الاطار يقدم لنا في دراسته " اثر العامل الديني علي توزيع الدخل القومي في مصر " تحليلا لدور الدين في تشكيل سياسة توزيع الدخل ويقدم وجهة نظر معارضة لذلك الرأي الذي يربط بين الدين وتوزيع الدخل انطلاقا من ان الاشتراكية التي كانت اهم معالم الستينات وكانت استمرار لحركة الإصلاح الديني وتطبيقا لها وبالتالي فان مفاهيم المساواة والعدالة الاجتماعية مفاهيم دينية وان الاشتراكية في الستينات كانت اشتراكية اسلامية ومن هنا فاللدين دورة في توزيع الدخل . فهذا الحكم متسرع يعوزه الدليل القاطع والبرهان المادي ويقدم افتراضا مقابلا ، وهو ان مفاهيم المساواة والعدالة الاجتماعية وما يتبعها من نظريات في الاشتراكية مفاهيم علمانية خالصة وان الدين لم يستخدم الا كإجراء دفاعي بعد هجوم الرجعية العربية علي الاشتراكية ويبين انه يمكن تحليل أثر العامل الديني علي توزيع الدخل القومي في مصر علس مستويات ثلاث هي : القيادة السياسية ، المؤسسات الدينية والعلمانية ، ثقافة الجماهير (٣٥).

ويخلص د . حنفي لنتيجة تعدد صلب موضوعنا حين يبين لنا استخدام القيادة السياسية للدين كإجراء دفاعي في الصراع علي السلطة بتميزه بين استخدام الدين في الستينات ١٩٥٢ - ١٩٧٠

(الإسلام والمساواة الاجتماعية " واستخدام الإسلام في السبعينات (الإسلام والمساواة الاجتماعية)
المتمثل في التراجع عن اشتراكية الستينات ٧١ - ١٩٧٣ وسياسة الانفتاح ، وطرح الاشتراكية
الديمقراطية .

يهمنا هنا العلاقة بين الدين والثورة في الفترة من ١٩٥٢ حتى ١٩٧٠ وهو ما يتناوله حسن حنفي
في المجلد الثالث الذي يخصصه للدين والنضال الوطني وفيه يسعى لإبراز دور الدين في المعارك التي
خاضها عبد الناصر ضد إسرائيل وضد الأحلاف من أجل صياغة مشروعنا القومي حيث يقدم لنا عدة
دراسات الأولى : الجذور التاريخية للغزو الصهيوني في التراث الإسلامي " من أجل التنبيه على الخطر
وبيان أن الغزو الصهيوني جزء من الغزو الثقافي الغربي (٣٦) ويطرح القضية ثانيا في " هل يجوز
الصلح شرعا مع بني إسرائيل " (٣٧) ويتوقف في دراسة ثالثة مبنيا موقف " عبد الناصر وقضية
الصلح مع إسرائيل " عبر تتبع مراحل فكر عبد الناصر ومواقفه التي تتمثل في أدائه محاولات الصلح
ورفض التفاوض تحت الاحتلال (٣٨)

عبد الناصر والإسلام

ويتضح فهمه للعلاقة بين الناصرية والإسلام في " عبد الناصر والحلف الاسلامي " موضحا فاضحا لعبة الاستعمار في المنطقة العربية الاسلامية باستغلال الدين لصالحه ، فالاسلام يستخدم كقناع لحلف بغداد كما اظهر عبد الناصر الذي يبين ان الحلف الاسلامي ماهو الا طبعة جديدة لحلف بغداد . ويظهر موقف عبد الناصر الاسلامي الثوري في خطابه لرسم صورة الشاه فهو اداة الاستعمار ، ومطية الصهيونية ، وحليف اسرائيل وعميل امريكا حليف الرجعية العربية وعدو الحركة التقدمية المتاجر بالدين ، المناهض للوطنية القاضي علي الحرية (٣٩) ان هدف حسن حنفي من دراسته " عبد الناصر والشاه " يوضح موقفه الوطني بعد اندلاع الثورة الاسلامية في ايران وموت الشاه واقامة جنازة له في مصر وتبني حاكم مصر السابق لاسرة الشاه واستضافته في مصر (٤٠) ان هذا التقابل الدائم في كتابات حسن حنفي يبين دور الدين في مصر في الفترة الناصرية ودوره في الفترة الساداتية يؤكد حرصه علي تنقيه الاسلام من القيم السلبية وتاكيدہ علي القيم الايجابية .

ان هدف حسن حنفي اعادة بناء الفكر السياسي الاسلامي من خلال تحليل خطابات عبد الناصر ، وهذا مما يتضح من بيانه نقد عبد الناصر وهجومه علي الحلف الاسلامي باعتباره احد مكونات الاسلام السياسي (٤١) يعرض حنفي للقضية ويحللها علي الوجه التالي :

- لم تتحقق نظرية الدوائر الثلاثة التي عرضها عبد الناصر في فلسفة الثورة الدائرة المصرية والعربية والاسلامية فبينما كانت الدائرة العربية اقوي الدوائر واكثرها نشاطا تليها الدائرة المصرية ، ظلت الدائرة الاسلامية مجرد رابطة دينية روحية دون ان تتحول الي نظرية سياسية او عمل سياسي علي مسرح السياسة الدولية .

- ظلت تفرقة عبد الناصر بين الدين والسياسة تفرقة ضعيفة ولا تخدم قضيته .
- اقتصر استعمال الثورة المصرية في التطبيق الاشتراكي علي النحو الدعائي الجدلي الاعلامي

للمحافظة علي النظام ضد هجوم السعودية ، كانت معركة بين نظامين خلال اجهزة الاعلام الرسمية دون ان يكون لها اثر علي الرأي العام .

يريد حسن حنفي ان يدعم الناصرية بالاسلام فكتب بمناسبة ذكرى عبد الناصر ابان الثورة المضادة في مصر لاستغلال الدين من اجل الابقاء علي الوضع القائم دراسته " عبد الناصر والدين " (٤٢) حيث يظهر عبد الناصر في كتابات حنفي وكأنه حلم حياتنا . فهو صاحب مشروعا القومي الحديث الذي تحقق علي مدي ثمانية عشر عاما فأعطي المنطقة واقعا وكيانا مناهضا للاستعمار والصهيونية والرأسمالية ومؤداه استقلال الارادة الوطنية للشعوب وسيطرتها علي وسائل الانتاج ، مؤسسا حركة عدم الانحياز وذلك مقابل المشروع المضاد المتحالف مع الاستعمار المستسلم للصهيونية الذي تتشابك مصالحه مع الرأسمالية العالمية ، هنا يظهر ناصر من جديد واستخدامه للدين من اجل الثورة كعزاء لنا عما نحن فيه هذه الايام من استخدام الدين لتكريس الثورة المضادة . فقد ظهر البعد الثوري للدين في معظم المعارك التي دخلها ناصر . وهي معارك بدأت في تواريخ محدودة ولكن ظلت مستمرة علي مدي حياته وابان الثورة في مصر وهي علي التوالي : الدين والثورة (٥٢-١٩٥٣) الدين والسلطة (١٩٥٤) الدين والوحدة (١٩٥٨) الدين والاشتراكية (١٩٦١) الدين وعدم الانحياز (١٩٦٥) الدين والصمود (١٩٦٧) ويرى حنفي في تحليله للدين والسلطة ان صراع الاخوان والثورة كان مأساة وطنية خسرت فيها الثورة التأييد الشعبي الذي كان يمثلها الاخوان كما خسر الاخوان التأييد الشعبي الذي كان يمثلها رجال الثورة . والوحدة بينهما هو ما يهدف اليه لهذا اسس مجلة اليسار الاسلامي (القاهرة ١٩٨٠) الذي لم يصدر منها سوى عدد واحد (٤٣) توقفت بعد اصدار اليسار الاسلامي . هنا تظهر الناصرية لتدعيم الجوانب الثورية في الدين وتبدو في كتابات حسن حنفي رمزا ومطلبيا وحلما . ان ماكتبه حنفي تعبيرا عما يجيش في صدر الجماهير التي مازالت تري في الزعيم الكبير الراحل قائدا ورمزا ومررا وطريقا للخلاص لقد تحول الشخص الي فكرة واصبح ناصر هو التحرر والحرية . ان عبد الناصر الذي صاغ مشروعا القومي وعبر عن مصالح الجماهير مازال كامنا في روح شعبنا ينتظر الانطلاق فتعود الناصرية الشعبية ويعود مشروعا القومي لمناهضة الاستعمار والصهيونية والرأسمالية لتحقيقي امانينا القومية في الحرية والاشتراكية والوحدة . (٤٤)

ان اختفاء عبد الناصر عن الساحة العربية جعلها تخوض معركة البقاء دون زعامة قادرة علي توحيدها واستمرار نضالها . وعلي ذلك تبدو أن الناصرية اليوم - التي كنا نعاني مثالها وعلي رأسها غياب الحرية والديمقراطية - وكأنها ازهي فترات حياتنا وكأنها الآن بالنسبة لنا مطلبيا بعيد المنال نتمني تحقيقه من جديد او الرجوع اليه (٤٥) وتتضح صورة ناصر من خلال حديث حنفي في الاصولية الاسلامية عن السادات الذي اتى خلفا لزعيم شعبي ، والتقابل يؤكد اعلاء حنفي للناصرية وقوتها الشعبية . وظهرت شدة الناصرية وانها مازالت في قلوب الناس تحرك الجماهير كما اتضح في الانتفاضة الشعبية في ١٨ ، ١٩ يناير وظهر للسلطة السياسية ان الخطر الاكبر هو في جماهير الناصرية من الفقراء والمحرومين الذين رفضوا زيادة الاسعار وهبوا ضد مظاهر الترف والبذخ والزيف الاعلامي والفساد في البلاد " لقد كانت صورة ناصر في يناير تتحكم بالملايين في الشوارع وكان ذلك كله اقتراعا عاما ضد سياسة الانفتاح ودفاعا عن مكتسبات الشعبية وحقوق الملايين التي جسدها الناصرية " (٤٦)

تقترب الناصرية من الاسلام والاسلام من الناصرية في فكر حسن حنفي وبهما معا تحقق مصر مشروعها القومي الوجدوي التحرري .

لما كانت الناصرية هي الرغبة المكبوتة علي مدي عشر سنوات وكان الاسلام هو الفكرة المزاحة علي مدي ثلاثة عقود وكان مستقبل مصر القريب هو التعبير عن هذه لرغبة المكبوتة عودة الي الناصرية الشعبية بعد ان علمتنا التجارب ان الحفاظ علي المكاسب الثورية لا يتم الا بالشعب وتنظيمه السياسي وبالحرية والديمقراطية . (٤٧)

نختتم دراستنا بما يشبه النبوءة الثورية بنبوءة مستندة الي واقع عصر وامال ابنائها تلك التي يتنبأ فيها حنفي بقوله " أنه لا سبيل الي وقف الناصرية الشعبية القادمة في المستقبل القريب وقد بدأت بشاثرها في الظهور وارهاساتها في التحقق وبوادرها تظهر للعيان فاختيار مصر الثوري الذي بدأ في يوليو ١٩٥٢ مازال يمثل اختيارها الاول ومازالت مصالحها متمثلة في مشروعها القومي كما صاغه ناصر " . (٤٨)

هوامش

- ١- " الدين والثورة العربية " كتاب الموقف العربي الثورة العربية في مائة عام (١٨٨١ - ١٩٨١) وايضا " الدين والثورة في مصر " المجلد الثالث ص ٣٠٥.
- ٢- د. حسن حنفي : من العقيدة الي الثورة " المجلد الاول ص ٥٠ الهامش .
- ٣- مقدمة د. حسن حنفي لكتاب (سبيتوز) " رسالة في الاصوت والسياسة " الطبعة الثانية مكتبة الانجلو المصري القاهرة ١٩٧٨.
- ٤- راجع " فن العقيدة الي الثورة " مكتبة مديولي القاهرة والدراسات العديدة حوله راجع ماكتبه د. عبد المنعم تليمة العدد الاول من فصول ود. احمد عبد الحليم عطية " الانسان في الاصولية الجديدة " مجلة الوحدة العدد ٧٧ ، ٧٨ فبراير ، مارس ١٩٩١.
- ٥- يخبرنا حسن حنفي في مقدمة دراسات فلسفية ان محتويات هذا المجلد استئناف لما قام به في قضايا معاصرة يعجزه الذي كتب اثر هزيمة يوليو ١٩٦٧ وفي كلتا الفترتين الاشكال واحد " جدل الانا والآخر " وهما الجبهتان الاوليان في الموقف الحضاري لجبلنا الموقف من التراث القديم والموقف الجبهة الثالثة الموقف من الواقع فتصدر مقالاتها بعنوان " الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ " ، د. حسن حنفي : دراسات فلسفية مكتبة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧ المقدمة .
- ٦- د. حسن حنفي : من العقيدة الي الثورة " المجلد الاول ص ٤١ الهامش .
- ٧- د. حسن حنفي : الدين والثورة في مصر المجلد السادس ص ٢٢٧
- ٨- لقد كتب حسن حنفي عدة دراسات ترفض هذه القيم السببية وتدعو الي رفضها راجع الدين والثورة في مصر المجلد السابع " اليقين واليسار في الفكر الديني . مقالات في اليسار الديني ص ١٦٣ - ٢٠١.
- ٩- د. حسن حنفي : من العقيدة الي الثورة " المجلد الاول ص ٢٠
- ١٠- هذا هو موقف فيوريباخ الذي قلمه حسن حنفي الي العربية ولجحد هذا الاتجاه الفيوريباخي ساريا في اعمال راجع دراستنا فلسفه فيوريباخ دار الثقافة القاهرة ١٩٨٩ . ويتضح موقف فيوريباخ هذا في كتابه محاضرات في فلسفه الدين حيث يري اننا يجب ان نصبح متدينين حقا اذا كانت السياسة هي ديننا .
- ١١- د. حسن حنفي : من العقيدة الي الثورة المجلد الاول ص ٣٠.
- ١٢- المرجع السابق ص ٩
- ١٣- د. حسن حنفي : اليسار الاسلامي والوحدة الوطنية العدد الثامن من الدين والثورة في مصر . الدراسة الاولى ماذا يني اليسار الاسلامي ص ٥٧ وما بعدها .
- ١٤- المرجع نفسه ص ٥٨.
- ١٥- د. حسن حنفي : اليسار الاسلامي ومستقبل مصر المجلد الثامن من الدين والثورة في مصر ص ١٦٥ - ١٦٩
- ١٦- مقدمة د. حسن حنفي لترجمته كتاب سارتر تعالي الانا موجود دار الثقافة الجديدة القاهرة ١٩٧٧ التصدير.
- ١٧- د. حسن حنفي : اثر العامل الديني في توزيع الدخل في مصر ، الدين والثورة في مصر المجلد الرابع ص ٢١٣ .
- ١٨- د. حسن حنفي : " عيد الناصر وقضية الصلح مع اسرائيل " الدين والثورة في مصر المجلد الثالث ص ٩٤ - ٩٥.
- ١٩- د. حسن حنفي : اثر الامام الشهيد سيد قطب علي الحركات الدينية المعاصرة ، الدين والثورة في مصر المجلد الخامس ص ١٦٧.
- ٢٠- د. حسن حنفي : مأساة الاحزاب التقدمية في البلاد المتخلفة من الدين والثورة في مصر المجلد الثامن ص ١٨٩.
- ٢١- د. حسن حنفي : الاصولية الاسلامية ، الدين والثورة المجلد السادس ص ١١.
- ٢٢- د. حسن حنفي " من العقيدة الي الثورة " المجلد الاول ص ٤٩

- ٢٣- د. حسن حنفي : عبد الناصر وقضية الصلح مع اسرائيل ، المجلد الثالث من الدين والثورة في مصر ص ١٤٠
- ٢٤- كتب د. حسن حنفي عدة دراسات عن الاخوان . وهو يخبرنا في مقدمة من العقيدة الي الثورة ان صراع الاخوان والثورة من مصادر كتابة التي وجهته لتقديم مشروعة . وكتب عنها عدة دراسات تجدها في الاصولية الاسلامية الجزء السادس من الدين والثورة في مصر صفحات ٢٩٣-٣٠٧ .
- ٢٥- د. حسن حنفي : الدين والثقافة الوطنية اول مجلدات الدين والثورة في مصر ص ١٨ .
- ٢٦- د. حسن حنفي : المقومات الثقافية للشخصية العربية بحث القى في المؤتمر القومي للثقافة العربية بطرابلس بالجمهورية الليبية الدين والثورة في مصر الجزء الاول ص ١٤١ وما بعدها .
- ٢٧- الموضوع السابق ص ١٦١
- ٢٨- د. حسن حنفي : المسلمون في اسيا في مطلع القرن الخامس عشر الهجري ، المجلد الخامس من الدين والثورة في مصر ص ٣ - ٨٩ .
- ٢٩- المصدر السابق ص ١٢٣ وما بعدها .
- ٣٠- نفس المصدر : ص ١٦٧ - ٣٠٠ .
- ٣١- د. حسن حنفي : الاصولية الاسلامية ، المجلد السادس من الدين والثورة في مصر ص ٢ وما بعدها
- ٣٢- د. حسن حنفي : الدين والتنمية القومية في مصر ، المجلد الرابع من الدين والثورة في مصر ص ٣ وما بعدها .
- ٣٣- قام حسن حنفي نفسه بعدة دراسات وطنية توضح الموقف العربي القومي الاسلامي من اسرائيل نذكر منها
- الجذور التاريخية للغزو الصهيوني في التراث الاسلامي .
 - هل يجوز شرعا الصلح مع بني اسرائيل .
 - عبد الناصر وقضية الصلح مع بني اسرائيل .
 - مخاطر السلام
 - لا مفر من العمود والحوار
 - قبل الانتفاضه وبعدها .
 - الايديولوجية الصهيونية ، هل تراجع الصهيونية نفسها ، مراجعات المجلد الثالث من الدين والثورة في مصر .
- ٣٤- د. حسن حنفي : الدين والتنمية في مصر ص ٢٠٧
- ٣٥- د. حسن حنفي : " اثر العامل الديني علي توزيع الدخل القومي في مصر " الدين والثورة في مصر المجلد الرابع ص ٢١٣
- ٣٦- د. حسن حنفي : الجذور التاريخية للغزو الصهيوني في التراث الاسلامي الجزء الثالث من " الدين والثورة في مصر " ص ٤
- ٣٧- د. حسن حنفي : هل يجوز شرعا الصلح مع بني اسرائيل المجلد السابق ص ٣٣
- ٣٨- د. حسن حنفي : موقف عبد الناصر من قضية الصلح مع بني اسرائيل المجلد الثالث " الدين والثورة في مصر " ص ٨٩ وما بعدها .
- ٣٩- د. حسن حنفي : عبد الناصر والشاه ، الدين والثورة في مصر الجزء الثالث ص ١٧٣ وما بعدها .
- ٤٠- يبدو اهتمام حين حنفي بالثورة الايرانية كجزء من الثورة الاسلامية الكبرى ويظهر هذا الاهتمام فيما اصدره باسم اليسار الاسلامي ويتقدمه وتحقيقه لكتابي الامام الخميني : الحكومة الاسلامية القاهرة ١٩٧٩ ، وجهاد النفس او الجهاد الاكبر القاهرة ١٩٨٠ ودراساته المتعددة خاصة " الثورة الايرانية والثورة العربية " التي يري فيها ان الثورة الايرانية هي في واقع الامر تجديد شباب الثورة العربية واحياء لمشروعها " ، فالثورة الايرانية تفجير للناصرية من جديد منبثقة عن الاسلام مجننة الجماهير تحت زي رجال الدين فهي ناصرية جديدة تع صياغه المشروع القومي
- الذي صاغه عبد الناصر " الدين والثورة في مصر ، المجلد الثالث ص ٣٠٧ .
- ٤١- د. حسن حنفي : عبد الناصر والحلف الاسلامي ، الدين والثورة في مصر المجلد الثالث ص ١٦٥ - ١٧١ .
- ٤٢- د. حسن حنفي : عبد الناصر والدين المجلد السابق ص ١٨٣ - ٢١١
- ٤٣- انظر دعوة حسن حنفي لتوحيد القوي الوطنية ، مجلة اليسار الاسلامي ، ماذا يعني اليسار الاسلامي القاهرة ١٩٨٠ .
- ٤٤- د. حسن حنفي : عبد الناصر والدين ، الدين والثورة المجلد الثالث ص ٢١١

-
- ٤٥- د. حسن حنفي : نشأة الاتجاهات المحافظة في وطننا العربي الراهن الدين والثورة المجلد الخامس ص ٩٢.
- ٤٦- د. حسن حنفي الاصولية الاسلامية ، المجلد السادس من الدين والثورة في مصر ص ٧٠.
- ٤٧- المصدر السابق ص ٢٠٢.
- ٤٨- الموضع نفسه .
-

عبد الناصر والإسلام.

أولا بدايات لابد منها

١ - لقد احتلت ثورة ٢٣ يوليو مكانا بارزا بين الثورات الانسانية. فإذا كانت الثورة الفرنسية بحق هي أم الثورات. فإن ثورة ٢٣ يوليو أم ثورات التحرر في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية.. لقد فجرت ينابيع الثورة في كل وطن عاش في سجن الاستعمار وفي أغلال الاحتلال والسيطرة الأجنبية.. واعطت الكثير من الدروس لشعوب العالم الثالث خاصة في قدرة التصدي وشجاعة المواجهة وعظمة القرار المصيري.

ولعل ذلك كله ما أثار الكثير من الجدل والخلاف حولها وحول الزعامة التاريخية التي قادت حركة الجماهير الراغبة في الحرية والمتطلعة إلى الاستقلال عبر أحداث التاريخ المعاصر تلك القيادة التي وجدت نفسها في مواجهة كثير من التحديات داخليا وخارجيا من محاولات الاختواء تارة والاجهاز عليها تارة أخرى.

وتعددت وجهات النظر حول تلك القيادة التاريخية بين حماس المتحمسين وغلو المعاندين.. وتصفية حسابات قام بها هؤلاء النفر عمن كانت الثورة في غير صالحهم ومصالحهم الذاتية الضيقة وكان عبد الناصر ولا يزال على رأس زعماء العالم الثالث ومن بين الشخصيات التاريخية ذات الثقل العالمي موضع أخذ ورد.. ومثار جدل وخلاف... وكلما مرت الأعوام على وفاته زادت حدة الحوار حول شخصيته بأبعادها الانسانية المختلفة.. ولا نستطيع فككا من الدخول في حوارات متنوعة وذات أبعاد مختلفة وذلك لأننا نوقن أنه واحد من هؤلاء الذين شاركوا بفاعلية في صنع تاريخ هذه الأمة.

٢ - إن قضية العقيدة الدينية واستيعاب الاسلام بتعاليمه وأخلاقياته.. كانت ولا تزال إحدى محاور الحوار حول شخصية عبد الناصر. فقد وجد من بين الرافضين لزعامة عبد الناصر.. بل والاتجاه الثوري المعاصر إلى التغيير منحازا إلى الجماهير الكادحة من أبناء مصر والأمة العربية والاسلامية من يشكك في صدق اسلام عبد الناصر.

وتعددت التهم الموجهة له ولعصره بين كونه علمانياً وشيوعياً ابتعد بالثورة عن المسار الاسلامى الصحيح وأحل أفكارا وسياسات فى لحقها وسداها بعيدة عن الاسلام كل البعد ومثل هذه الاتهامات تحتاج إلى تفنيد ممن يؤمن بقيمة الرجل ،مكانته وزعامته.. وهذا ما سنحاول فى هذا البحث المتواضع من تقديمه.. وتقديم الدليل على تهافته.

٣ - بحثا عن الملامح الأولية التى تشكل شخصية عبد الناصر منذ بدايات حياته الأولى.

إن أول الحقائق التى يجب أن نقف عندها بداية. القول بأن عبد الناصر كان مسلماً لا أقول منفذاً لكل أحكام الاسلام إذ أن ذلك ليس فى مقدورى أو مقدور غيرى.. الا أن القول باسلامه لاشك فيه. إذ ليس من سلطة أحد أن ينزع عن مسلم اسلامه. مهما اتسعت دائرة الخلاف، ومهما كانت المبررات فقد أغلق القرآن الباب أمام هؤلاء الذين نصبوا من أنفسهم قضاة يحكمون بالهوى ويفتون بغير علم ولا هدى قال تعالى: {إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء}

وهذا يعنى أن الإنسان يصيب ويخطأ، وقد يصل الخطأ إلى درجة مؤثرة يترتب عليها بعض النتائج الخطيرة. الا أننا فى دائرة العمل الانسانى.. نتراجع... نصصح.. ندرس وفى ذلك وحده بداية للخلاص من أخطاء الاجتهاد.

ثم نأتى إلى عبد الناصر الانسان.. أنه ذلك الطفل الذى نشأ فى أسرة ريفية مصرية محافظة يشكل الدين بالنسبة لها ولغيرها من الأسر المصرية فى ذلك الوقت جوهر حياتها.. فالعقيدة الايمانية هى الرءاء الذى يرتديه كل مصرى بشكل عام فى ذلك الوقت.. صحيح إن طفولة عبد الناصر كانت طفولة قلقه مضطربة بفعل العوامل الخاصة والعوامل العامة التى كانت تحيط به فى أسرته الصغيرة، وفى عالمه الذى لم يجد أوسع منه ولا أرحب منه فى ذلك الوقت مصر.

إن هذه الطفولة الملتهبة بالمشاعر الانسانية.. نتيجة التردد بين بيت جده وعمه بعد زواج والده.. دفعته إلى التأمل وأحدثت فيه شيئا من التمزق الناتج عن تضارب المعاملة التى كان يلقاها، فالحنان المفرط من أجداده، ثم القسوة المبالغ فى صرامتها من جانب عمه.. وحالة الضياع التى كانت تعانىها مصر من جراء التحالفات الغير شرعية بين القصر والانجليز والتناحر بين القوى السياسية.. كل ذلك شكل شخصية عبد الناصر بلامحها الانسانية تارة، الجادة المتناهية فى الصرامة تارة أخرى.

وقضى مسيرة الحياة بعبد الناصر مشاركا فى كثير من الأحداث الا أننا لا نجد ظهور ملمح فى التكوين الدينى بالشكل التقليدى المألوف فى ذلك العصر. فلم يتردد على كتاتيب تحفيظ القرآن شأن أطفال كثير من الأسر المصرية.. ولم تصل لنا أية أخبار عن التحاقه بأحد المساجد فالسياسة استحوزت عليه والقضية الوطنية كانت شغله الشاغل وهمه الثقيل. وذلك لا يقدح فى شخصيته بل يعد واحداً من الملامح الدقيقة فى بناء الشخصية. فعلى الجانب الآخر لم يصل إلينا بالرواية أو الدراية ما يفيد أو يشير إلى أن عبد الناصر سلك طريق اللهو واللعب وعدم المبالاة بل على العكس من ذلك فكل

الأحداث تؤكد على اتسامه بالجدية والصرامة منذ صباه.

ثانياً: - الاتجاه نحو التدين

مع مسيرة الحياة يبدأ الاتجاه نحو التدين يبرز في حياة عبد الناصر. ومهما قيل فإن أصدق ما يقال عن ذلك ما رواه الضباط الأحرار رفقاء السلاح الذين كانوا ينتمون إلى جماعة الإخوان المسلمين. يروي عبد المنعم عبد الرؤوف أحد ضباط الجيش أنه قام بعرض فكر الإخوان المسلمين على اليوزباشى جمال عبد الناصر والملازم أول كمال الدين حسين بتكليف من الإمام حسن البنا. الذى نادى بنشر فكر الجماعة بين ضباط الجيش. وكان أول اجتماع بشأن هذا الانضمام قد عقد. بمنزل عبد المنعم عبد الرؤوف بالسيدة زينب بحضور الصاغ محمود لبيب وكيل جماعة الإخوان المسلمين. وتكررت هذه الاجتماعات. ومما يقوم دليلاً على ثقة هؤلاء، فى جمال عبد الناصر. عقد اجتماعات متكررة فى بيته فى منطقة تقاطع شارع أحمد سعيد بشارع رمسيس (الملكة نازلى سابقاً) طيلة سنوات ١٩٤٤، ١٩٤٥، ١٩٤٦، ١٩٤٧، ١٩٤٨ من هنا. وتكونت خلية سرية تابعة لتنظيم الإخوان المسلمين داخل القوات المسلحة مكونة من سبعة ضباط هم: عبد المنعم عبد الرؤوف، جمال عبد الناصر، كمال الدين حسين، مسعد توفيق، خالد محبى الدين، حسين حموده، صلاح خليفه.

ولعله من المسلم به الآن أن جماعة الإخوان المسلمين لم تكن تقبل فى عضويتها أى شخص، وإنما كانت تدقق فى الاختيار، ولا مانع من وضع الشخص فترة تحت المراقبة الدقيقة. وهذا يؤدى إلى القول بأن جمال عبد الناصر كان من الشخصيات التى تتسم بحسن السمعة واستقامة الخلق والسلوك مما جعله موضع تقدير الجماعة واختياره عضواً فى أول خلية سرية داخل الجيش. استمرت العلاقات التى قام عبد الناصر بمسئولية تنظيمها حتى قيام الثورة بحكم مسئوليته عن تعميق العلاقة بين الضباط الأحرار وجماعة الإخوان المسلمين.

بعد قيام الثورة برز دور جمال عبد الناصر فى السيطرة على مقدرات الأمور «لأن سيطرة جمال عبد الناصر على تنظيم الضباط الأحرار محكمة، ثم إن هذا التنظيم بدوره يسيطر على القوات المسلحة وهى الأداة الوحيدة القادرة على أحداث التغيير. ومن هنا بدأت العلاقات تنعقد بين الإخوان المسلمين وقيادة الثورة، فمن ناحية كانت هناك علاقات قديمة وطيدة وصداقة قائمة على الثقة. ومن ناحية أخرى وفى الظروف المستجدة بعد قيام الثورة، فقد برزت للعيان تناقضات وشكوك متبادلة بين الطرفين. وتفاقت المشاكل بين قيادة الثورة ممثلة فى جمال عبد الناصر وبين الجماعة. وقد طرحت الجماعة الفكرة التى تنادى بحكم القرآن. وقد قال عبد الناصر «من جهة الحكم بالقرآن، أنا أحكم به من الآن ولكن خطوة خطوة لأن فى البلد أجنبى ومسلمين فاسقين، والأمر يحتاج إلى ترو وسياسة» وتصاعدت الأحداث. وبدأت حركة اعتقالات للإخوان المسلمين منذ عام ١٩٥٤.

ولنا هنا وقفة لاستنباط بعض النتائج:-

- ١ - لم يكن اسلام عبد الناصر واستقامته موضع شك بل على العكس فقد حظى بثقة جماعة الاخوان المسلمين وهي جماعة يشكل المنهج الاسلامى الصحيح بنياتها.
- ٢ - عندما طرح الاخوان فكرة الحكم بالقرآن لم يعترض عبد الناصر وانما طالب بأن تكون هناك فترة انتقالية حتى لا يتزعزع اعداء الثورة للقيام بضربها والاجهاز عليها. فأجنبى الدخيل والعميل المتربص كانا يتربصان للمحاولة بقيام ثورة مضادة.
- ٣ - إن القول بضرورة تصفية جماعة الإخوان المسلمين بدعوى العداء للثورة. والأسلوب الذى استخدم فى تسمية هذا الجماعة كان ضرورة فرضتها الظروف على عبد الناصر. قول مرفوض ذلك أن قدره الثورة وعبد الناصر على وجه الخصوص على محاوره كل اعداء الثورة فى الداخل والخارج كانت تسمح بتوسيع دائرة الحوار مع الاخوان المسلمين حتى لو تشددوا فى مواقفهم ومطالبهم. ذلك لأن الأسلوب الذى استخدم فى تسمية جماعة الاخوان المسلمين. أحد نقاط الضعف فى موقف عبد الناصر وهو مصدر الهجوم على الثورة ثم التشكيك فى زعامته بل واسلامه.

ثالثاً:- مظاهر الطعن فى عقيدة عبد الناصر

إن موقف عبد الناصر من جماعة الاخوان المسلمين.. فتح الباب على مصراعيه للطعن فى عقيدة عبد الناصر. حيث أن المنظرين منهم بالاضافة إلى غيرهم من أعداء الثورة بحثوا عن نقاط يجعلونها محور ارتكاز لهم فى الطعن عليه والنيل من عقيدته وهذه النقاط يمكن عرضها على النحو التالى:-

(١) طرحه لفكرة القومية العربية:-

لقد وسع الطاعنون دائرة خروج عبد الناصر عن الاسلام من وجهة نظرهم واعتبروه عميلاً فى يد أعداء الاسلام مهمته هدم الإسلام وذلك بتكريس جهده لتعميق مفهوم القومية العربية وركز على صبغ الحياة اليومية للسياسة المصرية بصبغة قومية. وهذا يعنى أنه يهدم نظام الخلافة الاسلامية ذلك النظام الذى استقرت عليه أوضاع المسلمون الأولون، ومن ثم أصبح الصيغة الوحيدة للحكم فى الاسلام، وأى طرح آخر فى مقابل فكرة الخلافة مروق عن الدين وخروج عن قواعده. ونحن نرى من جانبنا أن فى ذلك كثير من التجنى للأسباب الآتية:-

١ - أن القول بوجود تناقض بين الفكر القومى والفكر الدينى قد يكون صحيحاً إذا ما كنا نعرض لمفهوم القومية كما نشأ فى الدول الأوروبية. إذ أن فكرة القومية فى أوروبا نشأت فى مقابل دولة الكنيسة، تلك التى كانت تفرض سيطرتها على مقدرات الحياة فى أوروبا. لذلك فأننا نرفض أيضاً المفهوم الماركسى كما ورد فى كتاب ستالين (الماركسية والمسألة القومية) ذلك أن هذا الفكر يستند فى قيامه على أساس عنصري قبلى يرفض المنطلق الدينى بل ويتناقض معه.

وعلى العكس من كل ما سبق فإن للعرب نظريتهم الخاصة فى القومية والأمة يشكل الدين محور قيامها فى الغالب الأعم.. فالقومية تخدم مصالح الشعوب الاسلامية

وتحررها من كل محاولات السيطرة والهيمنة الأجنبية، كما تتشابه الأخلاقيات الإسلامية مع التقاليد القومية بحيث يصبح من الصعب التمييز بين القيم الإسلامية والقيم الأصلية للثقافة القومية العربية. بل الأكثر من ذلك فإن القومية العربية روح وجسد. روحها الاسلام وجسدها العربية لغة وثقافة. فالقرآن الكريم دستور الاسلام ومصدر الدعوة نزل باللغة العربية تلك اللغة هي الوعاء الذي تصب فيه كل مقومات العقيدة الإسلامية. وليس بدعا من القول أن كل حركات التحرر حتى تلك التي نادى بالجامعة الإسلامية كانت تركز على العرب شعباً ووطناً بل ودولة تستوعب كل الاجناس الأخرى التي دخلت الاسلام. كل ذلك يؤكد على حتمية التلاحم بين العروبة والاسلام.

٢ - إن القول بأن التركيز على مفهوم القومية العربية يتعارض مع سماحة الاسلام الذى اتسع للقوميات والاعراق الأخرى الداخلة فى دين الله. يمكن الرد عليه بأن هذه القوميات قد انصهرت فى دائرة العروبة والاسلام حيث أن العربية صارت لغتهم وقد جاء فى قول محكم للنبي صلى الله عليه وسلم «أن العربية هي اللسان» فالحقيقة الواضحة للعيان أن العروبة هي الهوية السياسية للعرب، والعرب هم كل من تكلم العربية وأندمج فى الثقافة العربية وتمثلها بغض النظر عن الأصول العرقية. فالبخارى والترمذى والغرابى والغزالي وغيرهم كثير يمثلون اليوم الرصيد الحضارى للأمة العربية. وقد يطرح البعض طعناً على ذلك القول بظهور الحركة الشعبية فى القرن الثانى الهجرى فى مقابل العصبية العربية فى ظل بنى أمية. مردود عليه ذلك أن هذه الحركة ظهرت بفعل الممارسات الخاطئة لولاة بنى أمية وبفعل الأحقاد السياسية التى كانت تحرك هؤلاء الشعبيين. والممارسات الخاطئة لا يقاس عليها.

٣ - إن آخر نظام شرعى يمثل الخلافة الإسلامية هو النظام العثمانى وقد ساد المنطقة بالقبول والرضا منذ القرن السادس عشر إلى بدايات القرن العشرين. وكان عجزه قد تبدى فى الواقع منذ أوائل القرن التاسع عشر. إن هذه الخلافة تخلت عن مسئولياتها الدينية ولم تعد تمثل الخلافة الإسلامية فى اطارها الصحيح. بل إن حركة كمال أتاتورك قد أتت على كل فكر اسلامى اصولى داخل تركيا مركز الخلافة الإسلامية، ولم يجد العرب شكلاً من أشكال التكتل فى مواجهة حركة المد الاستعماري فالحتمية التاريخية قد فرضت الفكر القومى على الساحة قبل ثورة ٢٣ يوليو بكثير فى كل البلدان العربية «إن التاريخ، أهم الوسائل لإثارة الوعى القومى وتقويته فى النفوس، لأنه يكون - مع اللغة أهم دعائم القومية ومقوماتها. فإذا كانت اللغة بمنزلة حياة الأمة وروحها، فإن التاريخ بمنزلة شعور الأمة وذاكرتها»

لكل ما تقدم نقول ان الطعن فى عقيدة عبد الناصر إستنادا على مناداته بالقومية العربية. يفتقد إلى كثير من العقلانية وينطلق من أساس ذاتى نتيجة لافراز نفسى صنعته ظروف المواجهة.

(ب) هل كان عبد الناصر شيوعياً؟

إن نقطة الطعن فى عقيدة عبد الناصر الثانية هي اتهامه بالشيوعية. إستنادا إلى

طرح الفكر الاشتراكي والقيام باصدار قوانين اصلاح الزراعى وقوانين يوليو الاشتراكية والسيطرة على هياكل الانتاج الرئيسية والانحياز الواضح للشعب فى طبقاته خاصة الكادحين المطحونين من أنبائه.

وقد قام عبد الناصر مبكراً بالرد على مثل هذا الطعن وذلك فى حديث أجراه معه (فرانك كيرنز) مندوب شركة كولومبيا للإذاعة فى ١٤ ابريل سنة ١٩٥٨. لقد سأله المندوب بقوله:

«إن سياستكم هى الحياد. ومع ذلك فأنتم تهاجمون الاستعمار الغربى ولا تهاجمون الكتلة الشيوعية. فكيف تفسرون ذلك؟

وأجاب عبد الناصر قائلاً: «إن الغرب هو الذى شن علينا حرب الدعاية والحرب السياسية والحرب الاقتصادية، فقد جمدت أموالنا فى بريطانيا والولايات المتحدة، وتركنا من غير نقد أجنبى نواجه ضغط الدول الغربية الكبرى علينا وفى المقابل قدم الاتحاد السوفيتى نوايا طيبة من حيث عرض شراء القطن المصرى، كما عرض أن يبيع لنا كل ما نحتاجه من القمح» إن هذا الرد من عبد الناصر يؤكد وعى عبد الناصر بمغزى السؤال المطروح. وهو أن الاتجاه نحو المعسكر الشيوعى إنما هو نتيجة الميول الدفينة لدى عبد الناصر نحو الشيوعية.. ويأتى الرد لكى يوضح الدوافع الحقيقية لهذا الاتجاه.. وهى دوافع وطنية لا علاقة لها بالأيديولوجية وغيرها. فالغرب هو الذى دفع عبد الناصر حماية لاستقلال امته وحفاظا على استمرار الثورة إلى توسيع دائرة العلاقات مع الاتحاد السوفيتى.

لقد حرص عبد الناصر فى ظل العلاقات المتميزة مع الاتحاد السوفيتى أن يؤكد على هويته الاسلامية فى كل مناسبة من ذلك على سبيل المثال حرص عبد الناصر على أداء صلاة الجمعة أثناء زيارته للاتحاد السوفيتى عام ١٩٥٨ ومقابلته لزعماء المسلمين وقد كان ذلك من عبد الناصر من أهم المؤشرات التى تؤكد للسوفييت أن الدين ليس محلاً للتفاوض أو التنازل. فإذا ما أضفنا إلى ذلك مواجهة عبد الناصر (الخروشوف) بعد ثورة عبد الكريم قاسم فى العراق لأكبر دليل على عمق إيمان عبد الناصر على عرويته واسلامه. وجاء تصريح عبد الناصر لمدير مكتب وكالة الأسوشيند بريس فى القاهرة ومراسل صحيفة (كريستيان ساينس مونيتور) بالقاهرة فى ٩/١٠/١٩٥٩ أكبر دليل على ما نقول.

س : كيف يمكن مقاومة الشيوعية من هذه الناحية أعنى فى العالم العربى؟

يجيب عبد الناصر «إن الشيوعية عقيدة، والعقائد لا تواجه الا بالعقائد، ولقد أوقفت ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ فى مصر تقدم المنظمات الشيوعية حين أبرزت للشعب المصرى عقيدة مستوحاة من ظروفه الخاصة ومن مبادئه ومن تاريخه، ومن طاقته الخلاقة. قبل الثورة كان الشيوعيون ولو أنهم قلة فى العدد يسيطرون على الجماهير باستغلال الأهداف الوطنية التى كانت مضیعة قبل الثورة. ولكن الكفاح من أجل الاستقلال والنصر الذى تحقق فيه، والكفاح من أجل عدم الانحياز والنصر الذى تحقق فيه، والكفاح من أجل

القومية العربية والنصر الذي تحقق فيه، ووضع الخطوط لمجتمع ديمقراطى اشتراكى تعاونى والجهود التى تكرر له. كل هذا أدى إلى مواجهة عقيدة الشيوعية بعقيدة أخرى أصيلة ذات جذور حقيقية فى حياتنا. ومن ثم انتهى الأمر بعزل الشيوعيين تماماً، وكما قلت إن خطر الشيوعيين هو فى تسلطهم على الجماهير وفى المجتمعات التى يسيطر عليها الاقطاع وتسيطر عليها الرجعية والاستغلال وجيوش الاحتلال. فإن المجال أمام الشيوعيين يصبح واسعاً فسيحاً. أقول هذا لأوضح أننا عندما نحارب الشيوعية لا يمكن أن نسمح بقيام عناصر رجعية ولا يمكن أن نسمح باستغلال ولا بسيطرة من الداخل أو من الخارج».

هذا كلام عبد الناصر بنصه. وهو فى وضوحه يبطل كل المطاعن على اسلامه.. ولا يدع أمام مخادع أو مغالط فرصة لتوجيه الاتهام بالشيوعية إليه. إننا أمام نموذج للوعى الثورى بقضايا الجماهير والسير فى الطريق الصحيح للاستقلال بعيداً عن التبعية فى كل صورها وأبعادها.

رابعاً:- ماذا قدم عبد الناصر للمسلمين والاسلام؟

إننا لا نقدم كشف حساب عن عطاء عبد الناصر فذلك غير وارد ولا فى استطاعة أحد حصر كل المنجزات. إذ أن انجازاته له أبعاد سيكولوجية بالاضافة إلى أبعاده السياسية والاجتماعية والاقتصادية. لكن (ما لا يدرك كله لا يترك كله) وما نستطيع أن نقدمه كنماذج فقط يتمثل فى الآتى:-

١ - لقد حرص عبد الناصر فى كل مناسبة دينية شارك فيها أن يوضح قيمة الرسالة والرسول. وحرص الاسلام على صنع أمة صافية نقية:

يقول عبد الناصر بمناسبة الاحتفال بالمولد النبوى الشريف بتاريخ ٨/١١/١٩٥٤: «كان محمد عليه السلام نقى السر والعلن، ظهور الظاهر والباطن، لا يوجد بين حياته الخاصة وحياته العامة حجاب، فسيرته فى نفسه وفى بيته كسيرته بين الناس، ودعوته التى يعرض على الناس أصولها، كان أول الناس احتكاماً إليها وأخذ بها... والحق أن صاحب الرسالة العظمى قد زوده الله بثروة من الشرف والصراحة والثبات»

ويقول فى حديث مع الصحفى الهندى كرانجيا فى ١٧ ابريل سنة ١٩٥٩ «منذ أربع عشر قرناً خلت أشرقت السماوات والأرض بنور الله عزوجل، وهبطت الرسالة المحمدية فأضاءت الكون بنور الهداية والتوحيد.. وأفاضت على البشرية نعمة السلام والاسلام وحررت النفوس من الذل والعبودية ومنحت الانسانية الحرية»

هكذا فهم عبد الناصر بثاقب فكره واشعاعات وجدانه مكانة الرسالة والرسول والغاية التى جاءت بها. وما تراجع يوماً عن الربط بين العقيدة والمنهج بين الاسلام والأخلاق فيقول:- «أن الدين سلوك فى الحياة ومبادئ للأخلاق والعلاقات بين الناس» وفى ٣ يونيو سنة ١٩٦١ يقول:-

«إن الارتباط بين الدين والوطنية وثيق ومتين.. فكل منهما دعوة دين وكل منهما انتفاضة وطنية.. وهما فى الحقيقة نداء إلى الحرية: أحدهما نور من الله والثانى من

انعكاس هذا النور على ضمائر البشر» إن هذه الروح الايمانية التى تشع من كلمات عبد الناصر فى كثير من المناسبات التى تحدث فيها. لتؤكد على جوهر الايمان.

٢ - إن المسيرة التاريخية لثورة ٢٣ يوليو جافلة بكثير من الانجازات فى سبيل الدعوة الصحيحة الواعية وبيان ذلك.

• صدور قانون تطوير الأزهر سنة ١٩٦١. هذا القانون الذى دار حوله جدل كثير بين مؤيد ومعارض. ونحن نرى إن ادراك عبد الناصر لمكانة الأزهر ورجاله، ووعيه بحرص زعماء الاصلاح والتجديد داخل الأزهر ذاته على التحديث والتطوير هو الذى دفع عبد الناصر إلى إصدار قانون الأزهر. لكى يفتح على الثقافات والعلوم التى تتواكب مع حركة العصر. ليستمر فى اداء دوره لا فى مصر وحدها بل فى كل بقاع الاسلام. لقد أدرك عبد الناصر الحاجة الضرورية للطبيب المسلم والمهندس المسلم والمحاسب المسلم والادارى المسلم: وأدرك حاجة الفقيه والأصولى إلى معطيات العلوم العصرية فكان التطوير الذى أعطى ثماره اليوم من خلال مبعوثى الأزهر إلى المراكز الاسلامية فى العالم.

• إذا ما أضفنا إلى ما سبق انشاء مدينة البحوث الاسلامية لاستقبال أبناء العالم الاسلامى على أرض مصر العربية والاسلام لكى تكون مستقرا لهم فى رحلتهم العلمية فى رحاب الأزهر الشريف.. إن طلاب العالم الاسلامى ومبعوثيه الذين عاشوا فى احضان مصر حيناً من الدهر يتلقون العلوم أصبحوا اليوم عوامل قوة فى بناء الكيان الاسلامى.

• ثم يأتى إنشاء المجلس الأعلى للمشئون الاسلامية، ذلك المجلس الذى قدم الكثير من البحوث والدراسات المتنوعة التى تعنى بالانسان المسلم وبناء شخصيته وإيقاظ وعيه وتمكينه فى الأرض. يأتى إنشاء هذا المجلس كثمرة من ثمرات روح البعث الاسلامى فى عهد عبد الناصر.

• وليس من المعقول أن ينكر المنكرون على عبد الناصر العطاء المتجدد فى محيط الدعوة الاسلامية من خلال اذاعة القرآن الكريم. تلك الاذاعة التى تطورت لكى تصبح جامعة اسلامية على الهواء تبث برامجها إلى العالم الاسلامى.. فتنقل إلى شباب المسلمين خير زاد يعينهم على فهم دينهم ويحميهم من التطرف والانحراف.

خلاصة القول: إن عبد الناصر عاش مسلماً يحرص على الاسلام ويدعو إليه ويبذل جهده كل الجهد للحفاظ على أمة الاسلام حرة بعيدة عن التبعية. ولقد مات عبد الناصر مسلماً بقده وقديده بعد أن ترك ميراثاً عظيماً لا ينكره عاقل منصف

أما عن حسناته وسيئاته. فهذا أمر مرده إلى الله عزوجل الذى يضع الموازين القسط ليوم القيامة. وقد أقر عبد الناصر أنه وغيره من البشر معرضين للخطأ غير معصومين اذ يقول: «نحن نعلم أننا سنخطئ» فلسنا معصومين من الخطأ.. ونحن نعلم أن هذا الوطن قد يتزعزع، وقد لا نفهم الأمور على حقيقتها»

لقد اجتهد عبد الناصر فأصاب وأخطأ، لكن من لا يخطئ «من كان منكم بلا

خطئية فليرمها بحجره هكذا قال عيسى عليه السلام لهؤلاء الذين بفصحون عن اخطاء غيرهم متناسين ما وقعوا فيه هم من الأخطاء.

إن الوعي بحركة التاريخ أمر هام وضرورى وعلينا أن نعى تاريخ هذه الأمة. علينا أن نبحث عن الأخطاء حتى لا نعاود الوقوع فيها وليس بهدف الطعن والتجريح والنكوص على الأعقاب

علينا أن نتعلم من سماحة الاسلام والمسلمين فقد قال أهل اليقين «رأينا صواب يحتمل الخطأ ورأى غيرنا خطأ يحتمل الصواب» إننا على يقين بضرورة البحث عن نقاط نتفق عليها وننطلق منها لنواجه الكثير من الأخطار التى تتهددنا جميعا. فلتتسع دائرة الحوار لكى نلتقى ونواجه هؤلاء المتريصين بنا عرب ومسلمين على السواء... فالأفق القريب تخيم عليه سحب كثيفة من دخان المتأمرين.

هل كان عبد الناصر علمانياً؟

ليس هناك خلاف علي أن « العلمانية » قد نشأت غريبه .. وأن مفهومها قد وفد الي بلادنا ضمن ما وفد من فكر الحضارة الغربية الذي عرفناه في ظل هيمنة الاستعمار الغربي علي بلادنا .. وهذه الحقيقة ، التي لا خلاف عليها ، تدعونا - ونحن نبحث عن المدلول الحقيقي لمصطلح " العلمانية " - ان نلتمسه لدي أهلها .. فهم - وحدهم - " أهل الذكر " الذين يجب أن نسألهم عن هذا المضمون كي لا نقدم لهذا المصطلح المضامين التي تضلل الباحثين والقراء ؟! ..

وفيلسوف " العلمانية " هوارد بيكر Howard Baker قد صاغ مصطلح " العلم secular كي يقابل مصطلح " المقدس " Sacred .. فالدولة العلمانية ، اذن ، هي المقابل والنقيض للدولة الدينية والمجتمع العلماني هو المقابل والنقيض للمجتمع المقدس .. و " المقدس " ، هنا ليس المقابل لـ " الدنس " ، وإنما هو المقابل لـ " المتطور - والمتجدد " لانه - في عرف " بيكر " - منحصر فيما هو " ديني أو روحاني أو الهي أو كنسي " - فالعلمانية ، اذن ، هي الفكر والدولة والمجتمع النقيض للكهانة وادعاء النيابة عن السماء والحكم بالحق الالهي وفرض الجمود والثبات الديني علي ما هو متغير ومتطور بالطبع من شئون الدنيا والدولة والمجتمع .. ذلك هو مضمون " العلمانية " ، كما تحدد في مواطن نشأتها ، ولدي الذين صكوا مصطلحها + secularism في فكر الحضارة الغربية .. ومن هنا كان فصل الدين عن الدولة أخص خصائصها .

واذا كان هذا هو مضمون مصطلح " العلمانية " فواضح كل الوضوح انها : رد الفعل المناقض لـ "التيوقراطية" في الفكر والدولة والمجتمع .. فالتيوقراطية هي نقيض العلمانية ، والمبرر الوحيد لافرازها ووجودها .. ومن هنا كان ويكون التبشير بالعلمانية في حضارة وبيئة ينكر دينها ويبرأ تاريخها من الكهانة والمؤسسات الدينية المقدسة والزعم بوجود قوانين جامدة تحول بين الواقع الدنيوي وبين التطور ..

كان التبشير بالعلمانية في حضارة وبيئة كهذه لا يخرج عن " ضلال العاشقين للغرب " ، الداعين الى التبعية لحضارته ، والى صب حاضرتنا ومستقبلنا في قوالبه ، حتي ولو تباينت المقدمات والمنطلقات والملابسات؟!..

واذا كانت حضارتنا العربية الاسلامية - باستثناء المذهب الشيعي - لم تعرف الفكر الثيوقراطي ولا تطبيقاته ، ولا مؤسساته الكهنوتية المقدسة ذات الرأي الواحد ، والمزعوم أنه رأي السماء.. ومن ثم لم تعرف كذلك النشأة الطبيعية للفكر العلماني .. فان الادعاء بعلمانية مصر الحديثة والنهضة العربية المعاصرة، هو ادعاء غريب عن حقائق الفكر ووقائع التاريخ..

واذا كان الغرض من هذه الصفحات هو اختبار هذا الادعاء بالنسبة لثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢م وفكر قائدها جمال عبد الناصر .. فاننا نود أن ننبه الي أن هذا الادعاء - ككل فكر متهافت وموقف خاطيء - قد جمع أطرافاً يثير اجتماعها الغرابة والاستغراب ! ..

فأهل الجمود والغلو من فصائل الحركة الاسلامية يصعدون بدرجة الخلاف بين ثورة يوليو وبين (جماعة الاخوان المسلمين) من " المستوي السياسي " - السلطة والحكم - الي " المستوي الديني " ، فيحكمون علي الثورة وقائدها ب " العلمانية " و " الادينية "؟!..

والراحل الدكتور لويس عوض - في دراسته عن " قصة العلمانية في مصر " - ويقف علي ذات أرض جماعات الجمود والغلو الديني ، عندما يتحدث عن علمانية عبد الناصر وثورة يوليو؟!..

واذا كانت الادبيات السياسية الحديثة تعلمنا أن لا غرابة في اجتماع النقيضين علي الموقف الخاطيء - كما يحدث كثيراً في الاتفاق الموضوعي بين أقصى اليمين وأقصى اليسار - فان هذه الصفحات ستأخذ من " دراسة " الدكتور لويس عوض السبيل للتحقق من صدق هذا الادعاء .. ادعاء علمانية ثورة ٢٣ يوليو وقائدها جمال عبد الناصر.. ولعلها بذلك التنفيذ لهذا الادعاء من خلال مناقشة أدلة " غلاة المتغربين " - الذين يمثلهم الدكتور لويس - تلفت الانتباه الي هذا " الاتفاق غير المقدس " بين " الاخوة الاعداء"؟!..

ان تصور تراثنا في الفكر السياسي وتاريخ الدولة الاسلامية علي أنه " ثيوقراطية في الفكر " و " دولة دينية " .. هو تصور خاطيء اجتمع عليه وتبناه أهل الغلو والجمود من " الاسلاميين " و " المتغربين " جميعاً؟!..

ولذلك ، فان نقض دعوي علمانية ثورة ٢٣ يوليو من خلال فحص " أدلة " الدكتور لويس عوض .. هو نقض لهذه الدعوي التي يطرحها شركاء الموقف الخاطيء من أهل الغلو في فصائل الاسلاميين ..! وببقي الهدف . الوصول الي حقيقة موقف الثورة وفكر قائدها من الاسلام .. ومن ثم من العلمانية

ثورة الثيوقراط !

يري الدكتور لويس عوض ، في دراسته عن (قصة العلمانية في مصر) أن تنظيم " الضباط الاحرار " الذي فجر وقاد ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ م هو - من حيث الفكر والاصول - تنظيم " ثيوقراطي " ..! فهو ، عنده " سبيكة " تشكلت من مجموعة الضباط المتأثرين بالاحزاب والجماعات والتنظيمات " الثيوقراطية " : (الاخوان المسلمين) و (مصر الفتاة - الحزب الاشتراكي) و (الحزب الوطني الجديد) وهي التنظيمات التي تنتسب الي (الحزب الوطني) الذي أسسه مصطفى كامل ، في

مطلع القرن العشرين ، والذي يري فيه الدكتور لويس عوض ، اقتداءً بأستاذه سلامة موسى : حزب " الشيوعية " المناويء " للوطنيين التقدميين " الذين " اختاروا - الاستعمار الانجليزي المتحضر " بدلا من العلاقة مع الدولة العثمانية الجاهلة .. وموقف هذا الحزب ، في رأي سلامة موسى هو " ردة عن الفكرة الوطنية ، بالعودة الي جامعة الاسلام " .. وفي رأي لويس عوض " رجعية ناوات الوطنيين العلمانيين التقدميين الذين اختاروا الاستعمار الانجليزي المتحضر " .. !

ذلك هو " النسب الفكري الفكري " لتنظيم " الضباط الاحرار " .. كما رآه الدكتور لويس : واحدا من التنظيمات " الشيوعية " .. ظهر " كسبيكة " سرية .. بين الضباط الاحرار ، كان أبوها الروحي عزيز المصري باشا .

وهو يري أن تنظيم " الضباط الاحرار " قد احتفظ " بشيوعايتها " الي ما بعد قيام الثورة .. فعندما قامت ثورة سنة ١٩٥٢ كانت الثورة ذات ميول للحزب الوطني أو لمصر الفتاة أو للاخوان المسلمين .. وهي التنظيمات الشمولية .. التي تمثل الجناح الشيوعي في الثورة العربية .

لكن الدكتور لويس ، حرصا منه علي ان يصور لقارئه أن مصر الحديثة كانت دائما علمانية ، وأن مشاريع زعاماتها التاريخية النهضوية كانت كلها علمانية ، وان زعاماتها التاريخية كانوا دائما علمانيين ذهب ليوهم القاريء أن جمال عبد الناصر (١٣٣١ - ١٣٩٠ هـ ، ١٩١٨ - ١٩٧٠) قائد تنظيم " الضباط الاحرار " وزعيم الثورة ، قد تحول ، من خلال الصراع بينه وبين (جماعة الاخوان المسلمين) من " الشيوعية " الي " العلمانية " .. فكانت مصر الناصرية علمانية .. يقول : " لقد أصبح عبد الناصر ، مع كل تحرك جديد ضد (الاخوان) أكثر علمانية في تفكيره وفي أساليبه العملية .. وقد أستغرق دعوة الوحدة الاسلامية في دعوة الوحدة العربية وفي دعوة الاشتراكية العربية .. وهما أكثر علمانية .. وحتى بعد كارثة الهزيمة في سنة ١٩٦٧ م تشبث عبد الناصر بأسلحته العلمانية حتي وفاته سنة ١٩٧٠ م . ومن أجل هذا يجب أن نصف المرحلة الناصرية بأنها الحقبة العلمانية الرابعة في تاريخ مصر " !

تلك هي كلمات الدكتور لويس ، وهذه هي دعواه: تنظيم ثيوقراطي ، يفجر ثورة ثيوقراطية ، تقودهما زعامة ثيوقراطية .. ثم يحدث التحول من الشيوعية الي العلمانية من خلال الصراع مع (جماعة الاخوان المسلمين) لتصبح مصر الناصرية احدي حقب مصر العلمانية - وللنظر في هذه المعادلة غير المعقولة : تنظيم ثيوقراطي ، يتحول للعلمانية ، بسبب الصراع مع تنظيم آخر مثله في الشيوعية)؟! - لكن .. لنتجاوز عن هذه المفارقة .. ونسأل : ماهو نصيب هذه المقولة من الصدق الفكري والتاريخي ؟؟ ..

باديء ذي بدء ، نجد لزاما علينا أن ننبه الي المنزلق الذي لا يكف الدكتور لويس عوض عن الوقوع فيه .. فالرجل صاحب عقل قد " ضرب في أوروبا " وعشقه للحضارة الغربية وولائه لها قد بلغ درجة الممثل الماهر الذي تجاوز مرحلة " توصيل " الدور و" اداء " النص ، فأصبح " يعيش فيه " : .. فاذا كانت الصراعات التي شهدتها " الدولة " في أوروبا مع " الكنيسة " كانت صراعات " دينية " ، لان الكنيسة مؤسسة كهنوتية مقدسة تحتكر ، بحكم الالهوت الكنسي ، جميع حقوق التفسير للدين والحديث بأسمه . اذا كان هذا هو حال وطبيعة صراع " الدولة " مع " الكنيسة " في أوروبا .. صراع بين " العلمانية " وبين " الدين " ، وطبيعته " دينية " فان الدكتور لويس يصب صراع ثورة ٢٣ يوليو مع الاخوان المسلمين في ذات القوالب الاوربية ، ويخلص الي أن هذا الصراع قد تحول بعبد الناصر ومصر الثورة من " الشيوعية " الي " العلمانية " .. ولقد تجاهل الدكتور لويس خصوصية الشرق والاسلام في هذه القضية .. وأكثر من هذا تجاهل أن حقيقة الصراع بين قيادة الثورة وبين الاخوان لم يكن صراعا علي الدين ولا

خلاقا علي الانتماء اليه والولاء له ، وانما كان صراعا سياسيا - وليس دينيا - دارت رحاه حول الحكم والسلطة ، أي الفريقين أحق بها وأقدر علي القبض علي مقدراتها ..! ونحن اذا تتبعنا فكر ثورة ٢٣ يوليو ابان مراحل صراعها مع (الاخوان المسلمين) ، نظرنا الي موقفها من الاسلام ، وجدنا من الادلة الشاهدة علي هذه الحقيقة ما لا تستوعبه هذه الصفحات .. ففي ٥ سبتمبر سنة ١٩٥٤ م ، وابان الصراع بين الثورة و (الاخوان) يخطب عبد الناصر ، فيقول : "هم يقولون : القرآن دستورنا . ونحن : نخلع الملك ، ونقضي علي الفساد والظلم الاجتماعي ، ونحقق الجلاء

فهل هذا الذي نعمله خروج علي القرآن ؟!

فالخلاف بين الفريقين ليس علي القرآن ، بل ان ما بينهما هو " مزيدة " علي القرآن ؟! وفي ٢٢ مارس سنة ١٩٦٦ ، أثناء المرحلة الثانية من الصدام العنيف بين الثورة و (الاخوان) - ممثلين في تنظيم المرحوم سيد قطب (١٣٢٤ - ١٣٨٦ هـ ١٩٠٦ - ١٩٦٦ م) يخطب عبد الناصر فيقول : " لم تكن الرجعية أبدا شريعة الله ، ولكن شريعة الله كانت دائما هي شريعة العدل " !

فأين هي العلمانية عند عبد الناصر الذي يقول انه والثورة ملتزمون حقا بشريعة الله ، وليس الاخوان المسلمين ؟! ..

وفي ٢٢ فبراير سنة ١٩٦٢ م ، يخطب عبد الناصر ، في ذكرى وحدة مصر وسوريا ، فيقول : " ان الاسلام ثورة .. والتضامن الاسلامي تحتاجه الشعوب " .. وعن ذات القضية يتحدث في خطاب ٢٨ مايو سنة ١٩٦٢ م قائلا : " بالنسبة للروابط الاسلامية ، احنا طبعاً أشرفنا في (الميثاق) الي الاسلام والروابط الاسلامية ، ولقد أشير الي هذا من أول يوم من أيام الثورة في كتاب فلسفة الثورة " .. فأين هو ذلك التحول عن الروابط الاسلامية ، واستغراقها في الوحدة العربية " الاكثر علمانية " .. كما يقول الدكتور لويس ..

دوائر متكاملة

لقد التزم عبد الناصر ، والتزمت ، الثورة بالتصور الذي تحدث عنه كتاب (فلسفة الثورة) حول الدوائر التي تتحرك فيها مصر : الدائرة الوطنية ، فالعربية ، فالاسلامية .. وهي دوائر يسلم كل منها للآخر ، دونما تناقض أو تضاد .. ولم تكن الوحدة العربية في فكر الثورة ولا في ممارساتها نهاية المطاف ، ولا الدائرة التي تلغي روابط الجامعة الاسلامية والتضامن مع عالم الاسلام .. وفي هذا المعني يقول جمال عبد الناصر في خطاب ٢٧ مايو سنة ١٩٦٧ : " ان الامة العربية لا تري أي تعارض بين قوميتها العربية المحددة وبين تضامنها القلبي والاخوي مع الامم الاسلامية ، أي أن الامة العربية ، بقواها الثورية التقدمية ، لا تري في الاسلام عائقا عن التطور ، بل تراه ، بحس وإيمان ، دافعا لهذا التطور " !

من الذي يستطيع أن يغفل دلالة زيادة تركيز عبد الناصر علي دور الدين في عملية انهاض الامة لمواجهة الهزيمة التي حلت بها في يونيو سنة ١٩٦٧ م ؟ .. لقد عاش عبد الناصر السنوات التي أعقبت الهزيمة ، ولا هم له أكبر من بناء القوة الضاربة القادرة علي تحقيق النصر وإزالة عار الهزيمة .. والذين يطالعون خطبه واحاديثه ، وخاصة الي الجنود والضباط ، يلمسون التركيز علي دور الايمان والتدين في

هذا العمل الكبير الذي ختم الرجل به حياته .. ففي حديثه الي الجنود والضباط في ١٠ مارس سنة ١٩٦٨ م يقول : عاوز كل عسكري يكون مؤمنا بالدين وبالمبادئ والقيم ، ولازم التوجيه المعنوي يعمق هذه المعاني ، ويجعل عامل الايمان بالله أساسيا في تروعيه الجندي ، وهذا الايمان الذي يملأ قلب كل واحد يدفعه ألا يتردد في وقت الشدة .. وقد لمست ذلك في المعركة ، وعشتم أيامها ، وأدركتم قوة المبادئ والايان ..

وفي خطابه ، في اليوم التالي - ١٩٦٨/٣/١١ - يتحدث عن عوامل النصر ، فيقول : " بالارادة والايان بالله ، والثقة بالنفس ، وبالتدريب وبالجهد وبالعلم نستطيع أن نحيل الهزيمة الى نصر " .. بل اننا لو اجدون في فكر الثورة ما يقطع " بوعياها " بقيام العلاقة بين " الدين " الاسلامي وبين " الدولة " الامر الذي يجعل الحديث عن علمانية هذه الثورة وقائدها ضربا من التزييف لحقائق الفكر ووقائع التاريخ ..

ففي المذكرة الايضاحية لقانون " تطور الازهر " رقم ٦٠٣ بتاريخ ٢٢ يوليو ١٩٦١ م نقرأ هذه العبارة ذات الدلالات الهامة : " ان الاسلام في حقيقته ، لا يفرق بين علم الدين وعلم الدنيا انه دين اجتماعي ينظم سلوك الناس في الحياة ليحيوا حياتهم في حب الله عاملين مؤثرين في المجتمع في ظل طاعه الله والاسلام يفرض علي كل مسلم أن يأخذ بنصيبه من الدين والدنيا ، فكل مسلم يجب أن يكون رجل دين ورجل دنيا " ؟!

فهذه العبارات ، التي تضمنتها هذه الوثيقة الرسمية من وثائق حكومة الثورة حاسمة ، لا في نفي العلمانية - بمعنى فصل الدين عن الدولة - فقط ، وانما هي حاسمة في نقض العلمانية وفي العداء لها ؟! ..

وفي كلمات عبد الناصر نجد ذات المعني ونفس الموقف .. ففي خطابه في ٢٨ يوليو سنة ١٩٦٣ م يقول : " فيه ناس بيقولوا : أن الاسلام دين رجعي . وأنا أقول : أبدا ، الاسلام دين تقدمي .. هو دين التطور والحياة .. الاسلام يمثل الدين ويمثل الدنيا ، لا يمثل الدين فقط ، الاسلام هو دين العدالة الاجتماعية " ..

وعندما تخرج اذاعات بعض النظم العربية ، المناوئة لعبد الناصر تتهم علي اعتماد الثورة وقائدها علي الفكر الاسلامي ، يتناول عبد الناصر هذه القضية - في ذات الخطاب ٢٨ - ٧ - ١٩٦٣ - فيعلن أن علاقة الدين بالدولة في وطن الامة العربية هي حقيقة تاريخية .. وأن هذه الأمة ، علي امتدادا تاريخها ، لم تمكن لحاكم خارج علي الدين من السلطة والسلطان في بلادها .. يقول عبد الناصر : " طول عمر هذه المنطقة العربية تمسكت بالدين ، وطول عمر هذه المنطقة العربية دافعت عن الدين وطول عمر هذه المنطقة تدافع عن الدين ، ولم تمكن أي خارج عن الدين من ان يكون صاحب سلطة فيها " ؟! فأين هي " العلمانية " ياتري ، تلك التي يتحدث عنها الدكتور لويس ؟! .. وأين وجدها .. وها هو ذا فكر الثورة من خلال فكر قائدها .. ومن خلال وثائقها القانونية شاهد صدق وعدل علي نفيها للعلمانية ، بل وعدائها لمضمونها الاساسي ، وهو " فصل الدين عن الدولة " ؟! ..

وأكثر من " فكر الثورة " في نفي العلمانية ، تقوم " ممارساتها " ، و " الواقع " الذي ورثته وطورته وأضافت اليه - مع الحفاظ علي طبيعته - وكلما شواهد علي أن الحديث عن علمانية مصر الناصرية هو ضرب من تزييف حقائق الفكر ووقائع التاريخ ..

* فالمساجد الجديدة ، التي ارتفعت مآذنها في سماء مصر الثورة تنفي عنها العلمانية ..

* والنمو الملحوظ في ميزانيات الاوقاف شاهد ثان من شهود الواقع علي اسلامية مصر الثورة ..

- * وقيام منظمة المؤتمر الاسلامي شاهد ثالث ..
- * ولجان أحياء التراث الاسلامي ، وما أضافت للمكتبة الاسلامية من كنوز تراث الاسلام ، شاهد رابع .
- * و" المجلس الاعلي للشئون الاسلامية " وسلاسل الكتب الاسلامية التي أصدرها .. وأنشطته بين الشباب المسلم ، شاهد خامس .
- * المراكز الاسلامية التي أقامتها مصر الثورة ، وأنفقت عليها ، خارج حدودها شاهد سادس ..
- * والعداء للفكر المادي .. ومنع تدريسه للبعثات التي ذهبت لتدرس في المجتمعات الماركسيه ، شاهد سابع
- * واهتمام الاذاعة المسموعة والمرئية بالفكر الاسلامي ، شاهد ثامن ..
- * والتوسع في التعليم الاسلامي ، من خلال الازهر وجامعته ومعاهده الدينية ، شاهد عاشر ..
- وهي شواهد ، تضاف - مع مثيلاتها الكثيرة - الي فكر الثورة وقيادتها ، لتجسد لنا حقائق الفكر ووقائع التاريخ في مصر ثورة ٢٣ يوليو .. وهي الحقائق والوقائع التي تقول : لقد كان المشروع الناصري مشروعاً قومياً ، يلي في التاريخ ويتمثل في الاهمية مع مشروع محمد علي باشا ، وسابقه مشروع الناصر صلاح الدين الايوبي (٥٣٢ - ٥٨٩ هـ - ١١٣٧ - ١١٩٣ م) .. وهذا المشروع الناصري وان لم يكن اسلامياً خالصاً ، فانه بالقطع ، ليس علمانياً .. وانما هو خطوة علي درب الاحياء لذاتيه الامة الحضارية ، ولخصوصيتها المتميزة - وهي ذاتيه وخصوصية يمثل الاسلام الحضاري جوهرها - أحياء هذه الذاتيه وأبرز هذه الخصوصية في مواجهة الغرب ، وفكرته العلمانية وتحدياته التي فرضها علي وطن العربيه وعالم الاسلام .. من هنا فان هذا المشروع القومي الناصري هو خطوة هامة من الناحية الموضوعية نحو " سلمة " الحياة والنهضة في عالم الاسلام .. ومن هنا جاءت مواجهة الغرب لهذا المشروع علي نفس المستوي الذي واجه به المشاريع النهضوية التي سبقته علي درب النهضة والتحرر والاحياء ..
- تلك هي حقيقة المشروع الذي قال عنه الدكتور لويس : انه " الحقبة العلمانية الرابعة في تاريخ مصر " الحديثه ؟! ..

د. رفعت سيد أحمد

الدين والدولة في النموذج الناصري.

كثر الحديث في الآونة الأخيرة عن قضية (الناصرية والاسلام) وأخذ الحديث عنها أشكالاً مختلفة، فتارة تناول الحديث علاقة (الناصريين بالاسلاميين) وتارة أخرى تناول علاقة (القومية) - وفقاً للتطبيق الناصري - (بالاسلام) وتارة أخذ الحديث عنهما مقولة محددة وجديدة هي (الناصرية الاسلامية) كبديل حضاري عما يسمى (بالناصرية العلمانية).

و أياً ما كان شكل الحديث ونوعيته إلا أنه ظل يعبر بدرجة أو بأخرى عن علاقة (الناصرية بالاسلام) ، وظل القصور يشوب تناولها تحديداً منذ مقتل السادات (أكتوبر ١٩٨١) وحتى يومنا هذا ، من نواحي عديدة (ليس هنا مقام ذكرها تفصيلاً) ولعل ابرز نواحي هذا القصور يتأتى من كيفية تعامل التيار الناصري مع (تراث عبد الناصر : الفكري والسياسي) ، وهو تعامل إما أنه قد ألبس هذا التراث ثوب القداسة فأسقط أخطاء وسلبات عديده كانت يتحتم ثقتها ومواجهتها بشجاعة الراغبين في الإصلاح الحقيقي والنهوض الواعي لهذا الوطن. وأما أن التعامل مع هذا التراث قلصه أو أختزاله تماماً أو لم يعد يتذكر منه إلا (الناصرية كبرنامج سياسي ظرفي) يقف عند حدود إصلاحات القطاع العام وبعض قضايا التحرر الوطني .

إن منهج (القداسة) ومنهج (الاختزال) كلاهما آفة التيار الناصري في نطاق التعامل مع (تراث عبد الناصر) طيلة حقبتَي السبعينات والثمانينات ، وهذه (الآفة الفكرية) بحاجة إلى عملية جراحية شاملة تعيد إلى الجسد الناصري حيويته والغريب أنه ومع الأسف لا يزال حتى هذه اللحظة جسد دون

عقل جمعي، واطار نظري متما سك ، واذا ما تعافي الجسد من امراضه فان (العقل) سيتكون وستصح بداخله الافكار وتنضج .

وفي سبيلنا لاعمال المشرط العلمي في بعض آفات الرؤية الناصرية للاسلام نتوقف بداية إزاء مقصودنا بالتراث الناصري تجاه هذه القضية فنشير الي أننا نقصد هنا بمقولة التراث الناصري تراث جمال عبد الناصر سواء علي مستوي الفكر والخطاب السياسي أو علي مستوي الفعل والحركة السياسية لان ما يمكن أن يطلق عليه تراث ناصري، من قبل نا صريين عا شوا أثناء حياة عبد الناصر أو ناصريين أتوا من بعده يعد في تقديرنا حتي هذه اللحظة - مع با ستثناءات قليلة تراث لا يعتد به في مجال النظر الي الاسلام: كعقيده أو كممارسة سواء أخذت هذه الممارسة شكل الفعل الاجتماعي بمعناه الواسع (التدين اليومي - المواقف الاجتماعية للطرق الصوفية أو المجتمعات الشرعية أو للأزهر - أو الكنيسة القبطية.. إلخ) أو الفعل السياسي بمعناه المباشر .. الحركات الاسلامية تحديدا (الاخوان المسلمين) والجماعات الاسلامية علي اختلافها (اته تراث لا يعتد به قيا سا بانجاز عن عبد الناصر في هذه القضية علي أصعد تها العقيدي أو الاجتماعي أو السياسي .

رغم ذلك لقد حاول البعض (من ناصري ما يعد عبد الناصر تحديدا) تناول هذه القضية ، باخلاص ووعي وكان لكاتب هذه السطور جهد متواضع في هذا المجال (١) إلا ان تلك الاجتها دات الناصرية نضل محدوده اذا ما قيست سواء بانجاز عبد الناصر الاسلامي بوجهيه السلبي والايجابي ، أو بما هو مأمول منها أن تقدمه كحركة فكرية سياسية، تبغي تغيير مجتمعتها وتنشد بعثه من جديد وفق منهج علمي متماسك .

* لذلك ..

وانطلاقا من هذا القصور الذي نعترف به يتحتم علينا أن نناقش قضيه (العلاقة بين الدين والدولة في المنظور الناصري) من جذورها بمعنى ضرورة الاستناد الى تراث عبد الناصر تجاه هذه القضية وصولا الي خلق (النموذج الناصري الاسلامي) تجاه ان فريضتنا الرئيسية هنا تنطلق من حقيقة محددة - سبق أن أشرنا اليها في دراستنا وابحاثنا السابقة وهي أن (الناصريه اجتها د في إطار الاسلام)، وانه لا بقاء حقيقي للناصرية في مصر أو عربيا الا اذا نظرت الي نفسها من خلال الحقيقة السابقة، من هنا فإن ثمة ناصرية واحدة في تصورنا سوف يقدر لها الايذاء والتقدم ، وهي (الناصريه الاسلاميه) اما ما عدا ذلك- وما أكثره معالاسف - فانه مجرد شطحات فكرية ومراهقه سياسية عاجزة لم يعد لها مبرر من واقع أو من تاريخ .

*أذن

ان الناصريه التي نبحت موقفها من علاقة الدين وبالدولة في عالم التسعينات نري أن هذه العلاقة لها محوريين رئيسيين - سبق لعبد الناصر أن تناولهما فكرا وممارسة - وهما:-
المحور الاول : الدين كمنطلق ثوري للتحريك السياسي من أجل بناء الدولة الناصرية.
المحور الثاني: الدين كأساس في عملية التنمية الاجتماعية للدولة الناصرية (٢) المرتقبة .
وبتفصيل المحورين السابقين مستندين بالاساس الي تراث عبد الناصر سيتبين ما يلي :-

المحور الاول : الدين كمنطلق ثوري للتحريك السياسي

نؤكد الدراسات الاجتماعية الحديثة الصادرة عن مجتمعات العالم الثالث، ان الدين بالنسبة لهذه المجتمعات ذات الثقافة التقليدية يمثل عنصرا فاعلا ومؤثرا في مجال تشكيل هذه الثقافة ، والتالي يصبح عاملا مساهما في تشكيل الوعي الجماعي لهذه المجتمعات ومن هنا تصبح عملية دفع أفرادها ونحريكهم سياسيا ، أعني عملية تعبئتهم سياسيا خاصة في حالة الازمة ، تفترض استخداما لعناصر ثقافتهم التقليدية التي يأتي العرف ونظام العادات والتقاليد والدين في مقدمتها .

ومصر لا تخرج عن هذه القاعدة العامة تاريخيا، فالدين مثل الاداء الفاعله في التأثير علي الرأي العام، خاصة خلال الازمات والاحداث الهامة في التاريخ المصري الحديث وفي نموذج الحملة الفرنسية ودور دجال الازهر في مواجهتها ، ونموذج محمد علي، ودور رجال الدين في تنصيبه وكذلك دور الدين في ثورة ١٩١٩ وما تلاها، وأخيرا النموذج الذي تتم دراسته الآن ، النموذج الناصري واستخدام الدين فيه خلال الازمات السياسي والاحداث الهامة بدءا باحداث الصدام الاول مع الاخوان المسلمين عام ١٩٥٤ ومرورا بسياسة الاحلاف ، فالعدوان الثلاثي وأزمة عام ١٩٥٦ مع الاخوان المسلمين وانتهاء بهزيمة عام ١٩٦٧، في كل هذا ، ما يقوم هنا كتأكيد علي حقيقة دور الدين في التحريك السياسي. ولقد تمت ممارسة عملية التحريك هذه بوسائلها المختلفة التي منها الدين طوال سنوات الحكم الناصري تقريبا، وان كانت بعض الفترات و، بعض الازمات كانت العملية فيها أكثر وضوحا من الاخرى، ولقد اتبع عبد الناصر منهجا لعملية التحريك تلك، ويقوم الادراك الناصري علي مستويين ، أولهما : مستوي الادوات أو الوسائل التي تستخدم داخل عنصر الدين وكيفية استخدامها.

وفي المستوي الاول يلاحظ ان عبد الناصر لم يستخدم الدين في عملية التحريك أو التعبئة السياسية الا عندما يدرك تعرض نظامه السياسي الي أزمة حادة، أي أن عبد الناصر لم يستخدم الدين أو الاستدلال به الا في ظروف أزمة قد تؤثر علي شرعية نظامه او تؤدي به، تمثل هذا داخليا في أزمة الصراع مع الاخوان المسلمين عام ١٩٥٤ وتمثل خارجيا في هجومه علي السعودية والرجعية العربية .

اما بالنسبة لمستوي الادوات أو الوسائل فيتضح من دلالة الاستدلال بالرسول وبتراثه الكفاحي وبالاظهر وتاريخه أو بصلاح الدين الايوسي أو بقيم وخبرات النضال العربي والمصري في مواجهتها لاستعمار الخارج أو القوي الدخيلة عليه وريط كل هذه القيم بحاضر المنطقة والازمة التي يعالجها. ونحدد الوثائق الناصرية (٣) الفترات التي كان للدين فيها دور في عملية التحريك السياسي أو التعبئة السياسية، وحصرها تحديدا في الفترة (١٩٥٢ - ١٩٥٨) وذلك لطبيعة الازمة الداخلية والخارجية التي اثرت وقتئذ، والتي تمثلت في أزمة الاخوان المسلمين حين استخدم الدين كفكرة ضد الاخوان ١٠٣ مرات بنسبة ٤٥٪ من الاجمالي العام وحيث أزمة العدوان - الثلاثي وضرورة شحن الجماهير معنويا من فوق منبر الازهر.

وتأتي الفترة (١٩٦٧ - ١٩٧٠) في المرتبة الثانية حين استخدم الدين في مجال تبرير هزيمة ١٩٦٧ أو محاولة التخفيف من وطأتها ، وكان عدد مرات استخدامه ٥٨ مرة بنسبة تصل الي ٢٥٦٪ من الاجمالي العام .

أما أقل الفترات التي استخدم فيها الدين فهي الفترة (١٩٥٨ - ١٩٦٢) حيث لم يستخدم الدين في مجال التحريك السياسي أو التعبئة السياسية علي الاطلاق، وربما عاد هذا الي طبيعة الزخم العام الذي ميز حركة القومية العربية وقننئذ، وبدايات الوحدة مع سوريا وتحول اهامامات النظام الي الاتجاه القومي.

ويلاحظ علي الفترة الناصرية ان ادخال الدين كعنصر في عملية التحريك السياسي أو التهيئة السياسية واتلاقا من الحقائق السابقة يمكن معالجته بتفصيل أكثر من خلال مستويين للتحليل وهما:

١- التحريك السياسي علي مستوي الازمات الداخليه :

يتضح من الخطاب الناصري في الفترة الممتدة من عام ١٩٥٢ حتي عام ١٩٧٠ ان ثمة ادراكا متكاملًا لدي عبد الناصر تجاه عملية التحريك والتعبئة السياسية للجماهير واستخدام الدين والشعور الديني لدي الجماهير اتضح هذا في أزمة الاخوان المسلمين عامي ١١٩٥٤ ، ١٩٦٥ . وفي عملية التنمية الاجتماعية بدءًا من عام ٩٦٠

ولقد انطلق عبد الناصر في عملية التعبئة السياسية علي مستوي الازمات الداخليه من اقتناع مؤداه أن رسالات السماء كلها ، في جوهرها كانت ثورات انسانيه استهدفت شرف الانسان وسعادته ، وأن جوهر الرسالات الدينيه لا يتصادم مع حقائق الحياه، وإنما ينتج التصادم من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم . . وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الالهية الساميه الميثاق - ص ١٠٥

وحيث يرى عبد الناصر علينا ان نذكر دائما ان الطاقات الروحيه التي تستمد ها الشعوب من مثلها العليا النابعة من اديانها السماوية او تراثها الحضاري قادرة علي صنع المعجزات ، وانها تستطيع ان تمنح امالها الكبرى اعظم القوي الدافعة، وان كانت الاسس الماديه لتنظيم التقدم ضرورية ولازمة، فان الحوافز الروحية والمعنوية هي وحدها القادرة علي منح هذا التقدم أنبل المثل العليا وأشرف الغايات والمقاصد - الميثاق ص ١٣٢ .

وتتضح الرؤية الناصرية لدور الدين في الازمات السياسية من تحليل الازمتين التاليتين:

أ- أزمة الصدام مع الاخوان المسلمين : عامي ١٩٥٤ - ١٩٦٥ يتناول هذا الجزء بالدراسة الادراك الناصري للأزمة أو الحدث وكيفية استخدامه للدين في عملية التعبئة السياسية تجاهها : فعلي مستوي الحدث ادرك عبر الناصر في عام ١٩٥٤ انه امام أزمة قد تؤدي تدريجيا للأطاحة بنظامه السياسي الوليد ، حيث انهم - أي الاخوان - أرادوا ان يفرضوا وصايتهم علي الثورة التي اخرجتهم من السجون والتي

حققت لهم العزة القومية.. لقد ذهب الهضيبي إلى سوريا ولبنان ليحارب الثورة هناك " وكان رد عبد الناصر علي ذلك - أي علي محاولة تهديد بقا ء النظام - " ان الثورة لا تقبل الوصاية". (خطابه بتاريخ ١٩٥٤/٩/٥).

وعبد الناصر في مواجهته لأزمة إستخدام اسلوب التعبئة بالدين وذلك با دخال متغيرين في الحديث والمزج بينهما " الانا " أي الحديث عن الذات أو النظام و" الانت" المقابل له أي الجماهير. ويؤدي المزج بينهما إلى إدخال الجماهير في حالة من القابلية للتصديق"، بأن" أنا" يعني "أنت"، وبأن ما يتعلق ب " أنا" من قضايا وأزمات هو ما يتعلق بـ " أنت" وإذا قدر لهذه الحالة أن يواكبها ظروف موضوعيه ضاغطة او مسهلة مثل اعلان الجمهورية والاصلاح الزراعي، يصبح التصديق أكثر سهوله، وللتدليل علي هذه الناحية يقول عبد الناصر :

لقد ذهب الهضيبي الي سوريا ولبنان ليحارب الثورة هناك.ومادمت متيقظين متبصرين فسيسقط كل مضلل وكل مخادع، ولن نستبعد مرة أخرى لفئة تكون عميلة للشرق أو للغرب أو للأطماع الذاتية، ولن نستبعد لنهازي الفرص الطامعين في الحكم، حينما خرجت في يوم ٢٢ يوليو ١٩٥٢ كان معي ٣٠ جنيتها فتركت ٢٩ وأخذت الجنيه لانني كنت أعلم اني قد لا أعود ، ولما نجحت الثورة طلبت الوفد ليحكم قلت لسراج الدين حدد الملكية الزراعية وأقضي علي الفساد فرفض تحديد الملكية، كنا مثلكم نبحت عمن يقضي علي الفساد لم نقم للحكم فحسب بل قمنا من أجل المثل العليا ، هم يقولون القرآن دستورنا ونحن نخلع الملك ونقضي علي الفساد والظلم الاجتماعي ونحقق الجلاء فهل هذا الذي نعمله خروج علي القرآن؟ (خطابه بتاريخ ١٩٥٤ /٩/٥).

ويقول عبد الناصر ليؤكد ويصيغه الاخوة ذات الدلالة والتأثير : " يا إخواني عليكم بالعمل لقد حققنا لكم العزة والكرامة، وبعد هذا لن نعمل وحدنا ، وسأترك لكم المضلل والمخادع فانتهم الذين تعملون للقضاء عليه". (خطابه بتاريخ ١٩٥٤/٩/٢٠).

وفي عام ١٩٦٥ تمثل تهديد الاخوان المسلمين لدي عبد الناصر في كونهم عملاء للاستعمار وللرجعية. حيث انهم " رجعوا ثاني وقاموا بعملهم كعملاء"، عملاء للإستعمار وعملاء للرجعية، وطبعاً لا يمكن لنا وإحنا نبني هذا المجتمع المتحرر من الاستعمار، والمتحرر من الرجعية، لا يمكن أن إحنا نسمح لعملاء الاستعمار أو عملاء الرجعية انهم يؤثروا في البناء إللي إحنا بنبنيه

وهذا البناء هو في حقيقته الانجازات السياسية والاجتماعيه التي حققتها التجربة منذ عام ١٩٥٢ وتحدي هذا البناء يمثل تهديدا لشرعيته، ومن هنا كانت التعبئة السياسية للجماهير ، وينفس الاساليب والادوات السابقة مع إدخال عناصر جديدة مثل الدفع من الخارج أو مثل التهوين من قِدار الخصم، يقول عبد الناصر: "طبعاً وإحنا بنبني لازم بنعمل تحويل اشتراكي كامل ، ولكن التحويل الاشتراكي لا بد أن يكون اشتراكي مدروس ... فيه أيضاً قد يكون هناك بعض الناس يضخموا المشاكل وطبعاً يدخلوا ضمن طائفة العملاء زي الاخوان المسلمين، الاخوان المسلمين ثبت في المحاكمات انهم كانوا عملاء للسعوديه، وعملاء لحلف بغداد". ناس بتخدم إللي يدفع اكثر وطبعاً في هذا يحاولوا لانهم يخدعون الشعب باتخاذ

الدين ستارا والدين وسيله ، ولكن هذا الشعب استطاع ان يكشفهم واستطاع ان يقضي عليهم (خطابه بتاريخ ١٩٦٦/٣/٢٢).

ب- أزمة التنمية الاجتماعية : تمثل التنمية الاجتماعية في المجتمعات النامية مشكله معقده في مستوياتها وابعادها المتعدده ، ولكن بشكل مبسط يقصد بهذه الازمة هنا ، عملية التوظيف الواعي ، والموجه لجهود الكل من أجل صالح الكل ، خاصة تلك القطاعات والفئات الاجتماعية التي حرمت في السابق من فرص النمو والتقدم .

فاذا كانت أزمة التنمية الاجتماعية بهذا المعنى " تعني المعادلة الصعبة بين الامكانيات أو القدرات السياسي والاقتصادية والاجتماعية المحدود ، وبين الامال والاهداف الجماهيرية الكثيرة ، وعليه فانها في الادراك الناصري تتمثل في وجود نوعين من المعوقات (الداخلية) واعتبارات التخلف والتبعيه الاقتصادية و (الخارجية) المتمثلة في سلسلة الضغوط الدولية الاقتصادية من قبل بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة الامريكية والتي بدأت بالعدوان الثلاثي علي مصر عام ١٩٥٦ وانتهت بالعدوان الاسرائيلي عام ١٩٦٧ . والمرحلة التالية له ، ولقد ادرك عبد الناصر هذا المستوى بوضوح حيث " الرجعية المحلية والدولية تقف دائما وراء هذه الازمة وادرك حلولها وامكانيات التخلص منها ، فعبد الناصر يري أن الرجعية الاجتماعية لا يمكن ان تتحقق الا بفرصة متكافئة امام كل مواطن في نصيب عا دل من الثروة ، ويرى أن تحرير الانسان سياسيا لا يمكن ان يتحقق الا بانهاء كل قيد للإستغلال يحد من حريته " وان (التجارب الرأسمالية) في التقدم تلازمت تلازما كاملا مع الاستعمار فلقد وصلت بلدان العالم الرأسمالي الي مرحلة الانطلاق الاقتصادي علي اساس الاستثمارات التي حصلت عليها من مستعمراتها " ويقدم عبد الناصر تصوره لمواجهة هذه الازمة علي صعيدين : الأول اقتصادي ، تمثل في سياسات التأميم والتخطيط ، والثاني سياسي حين استخدام عملية التعبئة السياسية للجماهير لمواجهة تلك المعوقات وهو ماتركز عليه الدراسة . فالتجارب الاسلامية والرسول صلي الله عليه وسلم ، والصيام ورجال الازهر ، وانتصارات الاسلام وغيرها مثلت الادوات الغالبة وخاصة في الفتره التاليه لعام ١٩٦٠ يقول عبد الناصر مستخدما تلك الرموز :

" الاسلام في أول أيامه كان اول دين اشتراكي ، الدوله التي اقامها الاسلام والتي اقامها ومحمد عليه السلام ، كانت اول دوله اشتراكيه ، محمد النبي اول من طبق سياسه التأميم في هذه الايام ، فيه حديث عن النبي عليه الصلاة والسلام قال فيه ان الناس شركاء في ثلاث : الماء ، والكلاء ، والنار ، معني هذا في تلك الايام كانت المقومات الاساسيه للمجتمع هي المراعي والماء ، انهم رعاه يرعوا ويعوزوا الماء والكلاء . هذه الاشياء كانت حاجه هامه في المجتمع ، والدوله الاسلاميه عندما قامت كانت هي اول دوله اشتراكيه ، والاسلام سار بعد النبي عليه الصلاة والسلام في طريق الاشتراكيه " (خطابه بتاريخ ١٩٦١/٧/٢٢).

ويحدد عبد الناصر الاعداء الموجهه اليهم عملية التعبئة السياسي من خلال الدين ، في معوقات الذات الثقافي ، اي المدركات الخاطئه عن الدين والتنمية والعدالة الاجتماعية وفي معوقات الخارج التي حصرها في الرجعية والاستعمار فيقول : " ان جوهر الرسالات الدينيه لا يتصا دم مع حقائق الحياه وانما ينتج التصا دم في بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقله

التقدم وذلك بافتعال تفسيراً له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية ، لقد كانت جميع الأديان ذات رساله تقديميه ، ولكن الرجعية التي ارادت احتكار خيرات الارض لصالحها وحدها ، اقدمت علي جريمه ستر مطامعها بالدين وراحت تتلمس فيه ما يتعارض مع روحه ذاتها .. لكي توقف تيار التفكير (خطابه بتاريخ ١٩٦٢/٥/٢٦).

ثم يدخل عبد الناصر الي البعد الخارجي فيري ان : " الرجعية النهارده تتستر بالاسلام " ويتتمسح بالاسلام وتعتقد انها وجدت خط دفاع كبير جدا ولكن العالم العربي عالم واعى لان الناس بتفهم الدعوه ، مين اللي يطلق هذه الدعوه ، فاذا كانت الرجعية تطلق دعوه تحت اسم الدين ، فكل واحد يعرف أنها بتنهب فلوس الناس وهي اللي بتستغل عمل الناس ، هي اللي بتستعيد العمال ، هي اللي تاركة الشعوب مستغله ومحرومة من حقها في الحياة وحقها في الكرامة ، لم تكن الرجعية ابدا شريعة الله ولكن شريعة الله كانت دائما هي شريعة العدل. (خطابه بتاريخ ١٩٦٦/٢/٢٢).

٢- التحريك السياسي علي مستوي الأزمات الخارجية :عاصر النظام السياسي الناصري إبان فترة حكمه أكثر من أزمة سياسية خارجية كادت ان تطيح به في بعض الاحيان وسوف تقتصر الدراسة هنا علي حدثين او ازميتين خارجيتين وهما :

(أ) أزمة العدوان الثلاثي علي مصر عام ١٩٥٦

(ب) أزمة عام ١٩٦٧

ولقد استخدم عبد الناصر الدين والشعور الديني لدي الجماهير في تعبئتهم سياسيا ضد هذه الازمات ، وتعددي هذا الاستخدام مجال الفكر الي مجال السلوك السياسي اتجه عبد الناصر الي الجامع الازهر يخطب في الجماهير أثناء العدوان علي مصر في عام ١٩٥٦

(أ) أزمة العدوان الثلاثي علي مصر عام ١٩٥٦ :

تمثل استخدام النظام السياسي الناصري للدين في عملية التعبئة السياسية لهذا الازمة في موقف محدد لعبد الناصر كشف توظيف الرموز الدينية ، ومن خلال الاستخدام للتراث الديني لدي الجماهير ، تمثل هذا كله في خطاب عبد الناصر الشهير الذي ألقاه من فوق منبر الازهر في اثناء العدوان الثلاثي علي مصر عام ١٩٥٦ ، والذي اشار فيه لتاريخ الازهر في الكفاح ضد الاستعمار وهو الخطاب الذي اعلن فيه بداية المواجهة ضد العدوان ، من الامور الهامة هنا أن هذا الادراك الناصري لدور الازهر - الرمز في عملية التعبئة السياسية لم يكن هذه الازمة السياسية ، فلقد سبق عبد الناصر ان ادرك حقيقة اهمية الرمز الديني في عملية التعبئة السياسية ، وخاصة اذا كانت الازمة خارجية تهدد بقاء او شرعية النظام السياسي ، فعبد الناصر في اكتوبر ١٩٥٤ يقول :

" لا يسعني في هذه المناسبة الا ان اذكر جهاد الازهر علي مر السنين فقد حمل الازهر دائما رساله ولم يتخل أبدا عن الامان وكافح كفاحا مريرا ، في سبيل الحصول علي حرية الوطن ، كافح الازهر ايام الحملة الفرنسية ، وقاسي رجاله وعذبوا وقتلوا وشردوا واقتحم المحتلون الازهر فلم يتأخر عن حمل رساله

الجها د والكفاح لتحرير الوطن وبلاد العرويه والاسلام واستمر الازهر يحمل الرساله حتي سلمها الي الجيش الي عرابي ، الذي قام متسلحا بروح الازهر يطالب بحقوق الوطن " .

ويتابع عبد الناصر التراث النضالي للازهر ضد الانجليز الي ان يصل الي هدفه " لقد جاء دور الازهر وان عليكم ان تحملوا الامانه مره أخرى وان تدافعوا عن المثل العليا التي كافح من أجلها الاولون " .

وعلي نفس المستوي من الادراك يواصل عبد الناصر عمليه الشحن السياسي للجماهير من خلال الازهر ، وفي احيان كثيره من خلال رجال الازهر ، وهو الادراك الذي كشف فيما بعد عن الرؤيه الناصريه لهذه المؤسسه الدينيه الرسميه ، والتي انضحت كسلوك سياسي في مشروع تطوير الازهر عام ١٩٦١ ، ووصلت الي اقصاها حين دخل الازهر الي حلبه الصراع السياسي ضد النظم العربيه المعاديه لعبد الناصر في ابريل ١٩٦٧ ، وحين وصفت " مجله الازهر " الملوك العرب بأنهم " الرجعيون والذين دنسوا الاسلام بالذهب الامريكي من اجل ان يحافظوا علي املاكهم وبهذا فانهم اتبعوا الشيطان وتركوا الله " .

وامتدادا للازمه السابقه تولدت فكره الاحلاف السياسيه الخارجيه والتي وقف عبد الناصر ضدها وبوضوح فهو يقول : " قالوا نريد ان نقيم حلفا اسلاميا ولكن كيف يقوم حلف اسلامي تحت زعامه بريطانيا او تحت زعامه امريكا ؟ ان هذا الكلام هو خديعه لنا لندخل مناطق النفوذ لم تستطع هذه الشعارات الجديد ه ان تنطلق علينا ولكن اعلناها صريحه عاليه ، اننا قررنا أن نستقل وحصلنا علي الاستقلال " .

وهو يحدد خطوره القضيه من زاويه اخري حين يقول : " انا مش متصور انه يبقي حلف اسلامي ويأخذ أوامره من لندن أو واشنطن أو أي دوله أخرى ، انه يتنافي في هذه الحاله مع كلمه الاسلام ويبقي حلف غربي " .

(ب) ازمه عام ١٩٦٧ :

يتضح دور الدين اكثر في مجال التعبئه السياسيه لدي عبد الناصر في المرحله التي اعقبت هزمه يونيو عام ١٩٦٧ ، حيث امتلأت خطب ووثائق عبد الناصر بالمتراديات الدينيه والدلالات اللفظيه مثل : ارادة الله ، الجهاد الاكبر . والجها د الاصغر ، والاسلام ، والايمان بالله والهزمه قدر ، والصبر والثقه في نصر الله ، والاخوه الاسلاميه وغيرها ، ولعل عنف الهزمه ، وعمق اثارها هو الذي ولد هذه التأكيدات علي الدين والشعور الديني ، وخاصه لدي المقاتلين علي الجبهه ، ولدي القطاعات الجماهيريه التي مثل لديها - عبد الناصر - نموذج البطل التاريخي الذي لا يهزم او الذي لا تستطيع ان تتصوره مهزوما .

لقد اتضحت عمليه التعبئه السياسيه بالدين عند عبد الناصر حين كان يلتقي بالجنود أثناء حرب الاستنزاف ، ولقد ادرك عبد الناصر انهم - اي الجنود - هم القطاع الجماهيري صاحب الاولويه الاول في هذه المسأله ، لانهم اصحاب الازمه وضحايا الحقيقون . من هنا كانت عمليه التعبئه السياسيه المباشره

وتأكيده على الايمان والاراده لدي الجندي المقاتل ، وهنا يقول عبد الناصر " يجب أن نؤمن بإرادتنا وهي وحدها القادرة على تغيير الموقف وتمويل الهزيمة الي انتصار ، لذلك يجب ان نضحى وان نبذل الجهد ونفتدي حياتنا وحياء بلادنا بالفداء والموت ، وبدي أقول حاجه مهمه ، إن مفيش حد مننا حيموت ناقص عمر وكل مخلوق له أجل محدد وكلنا مؤمنين بالله وبهذه الحقيقه ، ومن ناحيه اخري فلا بد ان يتعمق هذا الايمان في قلب الجنود ، عاوز كل عسكري يكون مؤمن بالدين وبالمبادئ والقيم ولازم التوجيه المعنوي يعمق هذه المعاني ويجعل عامل الايمان بالله أساسا في توعية الجندي ، وهذا الايمان الذي يملأ قلب كل واحد يبدفعه ان لا يتردد في وقت الشده وقد لمستم ذلك في - المعركة وعشتم أيامها وادركتم قوه المباديء والايمان " (خطابه بتاريخ ١٠/٣/١٩٦٨).

والاخره - لدي عبد الناصر - تتطلب لمواجهة ثقته بالنفس وبالله لانها قدر الامه العربيه : " ان المسئوليه التي يلقيها الشعب عليكم انتم رجال القوات المسلحه مسئوليه - كبيره جدا والواجب الملقى عليكم واجب صعب ولكنه مش مستحيل ، وبالاراده والايمان بالله والثقه بالنفس والتدريب وبالجهد وبالعلم نستطيع ان نحيل الهزيمة الي نصر لان هذا قدر الامه العربيه " . (خطابه بتاريخ ١١/٣/١٩٦٨).

وعن قوه الايمان يري عبد الناصر ان الدبا به مش حتجارب لوحدها ، المدفع مش هيضرب لوحده والانسان هو القادر علي تحريك كل هذه الاسلحه ، والانسان العربي دائما كافح ، الانسان العربي دائما أثر في التاريخ وسوف يكافح ويؤثر في التاريخ ، ولكن علينا احنا واجبات كبيره جدا من اكبر القيادات الي اصغر القيادات ، علينا ان نوجه هذا الانسان التوجيه السليم اللي هو الجندي ، علينا ان نوجهه الي ان يشعر ان عليه رساله كبيره ، رساله ثوريه ، ورساله نحو ربه ، ورساله نحو وطنه وعلينا ان نبعث فيه روح الايمان ، لانه بدون الايمان وبدون العقيدة الواحد حيحارب ليه ؟ الواحد حيموت ليه ؟ الواحد بيموت لانه مؤمن بشيء . يبطلع ببذل نفسه من اجله واحنا هنا طبعاً نؤمن بالله ، نؤمن بوطننا ، نؤمن بحريتنا ونؤمن بحق امتنا العربيه في الحريه ، ولذلك من اجل المثل اللي اد هلنا ربنا ومن اجل بلادنا ومن اجل أرضنا ومن اجل أمتنا العربيه ... الواحد يطلع ويضحى بنفسه " . (خطابه بتاريخ ٢٩/٤/١٩٦٨).

ومن التحليل السابق يتضح ان عبد الناصر قد اعتبر الدين عنصرا اساسيا في عمليه التعبئة السياسيه للجماهير ، في اوقات الازمات السياسيه الداخليه والخارجيه ، وهو ما اثبتته ازمات الفتره (١٩٥٢ - ١٩٧٠) .

المحور الثاني : الدين كأساس في عمليه التنمية الاجتماعيه للدولة الناصريه :

مثل عقدا الخمسينات والستينيات بالنسبه للدول العربيه مرحله الاستقلال السياسي ومحاولات التنمية المستقله ، بعد فتره طويله من الاستعمار الغربي ، وعندما قامت ثوره يوليو ١٩٥٢ ، كان

المجتمع المصري يعاني من مؤثرتين : ازمه سياسيه حيث كان المجتمع يرزح تحت وطأه ثالوث سلطوي : الاحتلال الاجنبي ، والقصر واحزاب الاقليه ... وأزمه اجتماعيه اقتصاديه في سيطره الاقطاع وانقسام المجتمع الي

طبقتين احدهما اغلبيه لا تملك ولا تحكم ، والاخري اقليه تملك وتحكم معا ، واصبح الواقع يشهد ان نصف الامه ليس في حساب الاحياء .

قامت ثوره يوليو ١٩٥٢ اذن لتواجه بهاتين الازمتين ، وهو الامر الذي اثار اهميه مواجهه العديد من قضايا التنميه الشامله ، فكان أن أثيرت قضايا مثل التخطيط والتمصير ، والتأميم ، والاشتراكيه ، ومواجهه الرجعيه المحليه والخارجيه ، ودور أو وظيفه الدين في هذه القضايا .

والنتائج التاليه المأخوذه من وثائق الدراسه تبرز تطور تكرار الدين كعنصر في عمليه التغير الاجتماعي والتعبئه الشامله ، والتي تؤكد من حيث ارقامها المناخ العام الذي سيطر علي تلك الفترة حيث نجد أن الفتره (١٩٦٤ - ١٩٦٦) كانت اعلي الفترات التي استخدم فيها الدين كعنصر في عمليه التغير الاجتماعي والتحول نحو التنميه الشامله حيث بلغ عدد تكراراته كفكرة سائده ٤٩ مره من اجمالي الفترة التي وصلت الي ١١٥ مره اي بنسبه تصل ٤٢.٦٪ من اجمالي الفترة ، تليها الفتره (١٩٦٢-١٩٦٤) التي وصلت الي ٢٢ مره اي بنسبه ١٩٪ ، أما أقل الفترات فكانت الفتره (١٩٦٧ - ١٩٧٠) حيث وصلت نسبتها ٨.٧٪ من الاجمالي العام للفترة .

واذا ما نظرنا الي واقع الفتره الاولى - اي التي ازداد فيها تكرار عنصر الدين في الخطاب الناصري فانها الفتره التي غلبت فيها عمليات التنميه علي التوجه العام للنظام السياسي . اما الفتره التي خبأ فيها الدين ، فيرجع الي طبيعه الفتره حيث توجه اهتمام النظام الي حيث الجانب العسكري واستخدام الدين في مجال التعبئه السياسيه والصراع الخارجي اكثر منه تجاه التغير وقضايا د ، ونفس الحقائق نجدها في الموائيق الاخري للفترة حيث غاب الدين كعنصر في عمليه التنميه عن كتاب (فلسفه الثوره) ، (وبيان ٣٠ مارس) ١٩٦٨ . ويرجع ذلك الي ذات الظروف الموضوعيه السابقه ، والي كون القضييه لم تكن مطروحه بالحاح مثلما كان الحال مع الميثاق الوطني الذي جاء في فتره من أخصب فترات التحول الاجتماعي والتنموي التي خاضها المجتمع المصري ، ومن تكرار الدين كفكره في هذه الفتره (٥) مرات هي كل المرات التي تحدث فيها الميثاق عن الدين كعنصر في النميّه والتغيد الاجتماعي اي بنسبه ١٠٠٪ .

واذا رجعنا الي التحليل الخاص بالكلمات الدينيه ، نجد ان كلمتي الدين والاسلام قد سجلتا اعلي تكرار لهما في الفتره (١٩٦٢ - ١٩٦٤) ، حيث رصد (الدين) ٧٦ مره اي بنسبه ٣٩.٦٪ من الاجمالي العام للفترة ، و(الاسلام) رصد ٥١ مره من الاجمالي العام بنسبه ٤٤.٣٪ .

وهذه الارقام في مجملها تقدم تجسيدا حيا علي صعود دور الدين في عمليه التنميه والتغير الاجتماعي وان ظل يؤكد علي نسبيه اهميتها ومصادقيتها مع فتره من اخصب فترات - تاريخنا .

* ويمكن من واقع النتائج السابقه ، تناول الدين وقضايا التنمية الشامله كيفيا علي مستويين :
مستوي اول : الدين وعملية التغير الاجتماعي في ادراك عبد الناصر ، وفيه يتم تحليل البيانات الكمية السابقه .

مستوي ثان : ويتم فيه تحديد لمستويات العلاقه بين الاشتراكيه والاسلام في ادراك عبد الناصر حيث ان الاشتراكيه اصبحت هي ايدولوجيه التنمية في مصر .

(١) فعلي المستوي الاول : الدين والتغير الاجتماعي في ادراك عبد الناصر ، يلاحظ تميز النموذج في هذا المجال بعده خصائص ، يكشفها وجود عدد مراحل في دخول الدين لمعارك التنمية والتغير الاجتماعي ، كانت علي التوالي :

أ- المرحلة الاولى (١٩٥٢ - ١٩٦٠) وهي المرحلة التي تم فيها استخدام الدين من أجل تحويل الثورة الي نظام والي اكتساب الشرعيه لتقوم علي مفاهيم وقيم التضحيه والجهاد وتناهض الاستعمار وتقضي علي الارهاب والتعصب وتعمل للوحده العربيه وتحارب الطائفية وتقف امام الماركسيه والاحاد ، وقد استخدم الدين في تأييد هذه القيم الثوريه ، ومن اجل الارتباط بال جماهير وبعث القيم الاولى للدعوه الاسلاميه والتي لا تختلف عن القيم السابقه في شيء - الا في اختلاف الزمن والاطار المكاني الذي طرحت فيه .

ب - المرحلة الثانيه : (١٩٦١ - ١٩٦٦) وهي المرحلة التي بلغ فيها استخدام الدين في معارك التنمية الذروه سواء في البناء الاشتراكي بعد قرارات يوليو في عام ١٩٦٢ ، ومعارك الاسلام والاشتراكيه ، او في مقاومه الحلف الاسلامي والرجعيه العربيه العاملين علي محاصره القوي الثوريه

العربيه ، وهذا يظهر الدين اسلوبا للدفاع عن النظام الاشتراكي ضدتهم الكفر والاحاد وهجوم علي الحلف الاسلامي باعتباره صوره اخري لحلف بغداد الاستعماري القديم .

ج - المرحلة الثالثه (١٩٦٧ - ١٩٧٠) وهي المرحلة التي بدأت بهزيمه عام ١٩٦٧ ، ونم التركيز علي قيم امثل الايمان والصبر والقضاء والقدر ، تحول بها الدين من معركه خارجيه الي انفعالات وعواطف داخلية ، وسادت بعض الاتجاهات المحافظه علي الجانب الداخلي من ذات المؤمن والامل في نصر يأتي من وراء الحجب وترتب علي هذه المراحل عدة تساؤلات حول مدي ادراك عبد الناصر للدين عامه وعن دوره في التنمية والمجتمع خاصه ؟ وللإجابة علي هذه التساؤلات لابد ان نؤكد علي معتي العلمانيه الذي اراده عبد الناصر ، حيث هي علمانيه اجتماعيه تري للدين دورا فاعلا ورئيسيا والتي يمكنها ان تقدم دعما ايدولوجيا كبيرا لنظام الحكم الناصري ، انها في هذه الحاله تعني ارتباط العقيد ه بالتغيرات - الاقتصاديه والاجتماعيه المتسارعه.

بهذا التوضيح يمكن القول أن إدراك عبد الناصر ومن ثم سلوكه السياسي يقع الي جانب المفهوم الاجتماعي الثوري للدين (الاسلام تحديدا .

ولقد اتضحت هذه النتيجة في الادراك الناصري حيث كان عبد الناصر يرى أن حرية العقيدة الدينية يجب أن يكون لها قداستها في حياتنا الجديدة الحرة، ان القيم الروحية الخالدة النابعة من الاديان قادمة علي هداية الانسان وعلي اضاء حياته بنور الايمان وعلي منحه طاقات لا حدود لها، بل إن أساس الثواب والعقاب في الدين هو فرصة متكافئة لكل انسان، ان كل بشر يبدأ حياته أمام خالقه الاعظم بصفحة بيضاء ينخط فيها أعماله باختياره الحد ولا يرضي الدين بطبقة تورث عقاب الفقر والجهل والمرض لغالبية الناص وتحتكر ثواب الخير لقلة منهم . (الميثاق الوطني - ص ١٠٥)

إن الدين لا بد من أن يتصل بقضايا الجماهير ، كالملكية العامة ، فموقف عمر من الملكية العامة هو موقف عبد الناصر، وهو موقف اشتراكيتنا ملكية تكون أرباحها وثمراتها للشعب (نشرة الاشتراكي بتاريخ ١٩٦٥/٥/٦)

وتؤكد وثائق النظام السياسي أيضا أن الاشتراكيون المخلصون في أعمالهم وفي معركتهم ضد المترفين والعابثين الذين يبعثرون المال في غير مصلحة الشعب، وفي إيمانهم بأن الدولة الاشتراكية مسئولة عن كل فرد في المجتمع، هؤلاء الاشتراكيين هم اقرب الناس لمبادئ الاسلام وهم اقرب الناس الي الله يراجع نشرة الاشتراكي ١٩٦٥ - ١٩٦٦ .

إن الدين لدي عبد الناصر يصير جزءا لا يتجزأ من عملية التحول الاجتماعي والثقافي نحو التنمية الشاملة يتأثر بنفس التحديات ويخضع لنفس الشروط المرتبطة بقضية التنمية ،التغير هنا يتم في الفكر الديني ولبس في العقيدة أي في عناصرها الالهية الثابتة وهو التغير الذي يسمح لعبد الناصر ان يميز اعداءه وان يكشف دعاويهم فأموال المسلمين بتنهبها الرجعية باسم الدين ، وانهم بهذا يدافعون عن أنفسهم الدفاع الاخير خطابه بتاريخ ١٩٦٦/٣/٢٢ وحيث التفرقة بين الفكر الديني والعقيدة الدينية تأتي من كون الفكر الديني من انتاج البشر، يحتمل الصواب والاجتهاد ويخضع لمصالح البشر واحتياجاتهم وعلي ذلك جرت عملية اخضاع مستمره للقيم الدينية ومؤسساتها لتشريعات وسياسات الدولة وعمليات التنمية، وفي هذا الصدد لعبت العقيدة ورجال الدين دورا بارزا في أضفاء الشرعية علي سياسات عبد الناصر وتجاريه التنموية، وتزداد أهمية هذا الاعتبار من زاوية كون المجتمع المصري شديد التدين وتحظى العقيدة فيه بين الناس بمكانة هامة، وهذا الدور، دور الموصل لسياسات وأفكار القيادة السياسية للجماهير، ليس جديدا علي المؤسسات الدينية في مصر فقد كان الكهنة أيام الفراعنة يقومون بنفس الدور وقام رجال الدين وعلماء الازهر وشيوخه بنفس الدور أيام الخلافة الاسلاميه والحكم المملوكي والعثماني، وفي ظل السياسات الثورية للنظام الناصري وعمليات التنمية الشاملة، أصبح من المنطقي -كما يرى البعض - بالنسبة لرجال الدين وغيرهم من القوي السياسية الاخرى ان ينصبوا من أنفسهم مدافعين عن النظام الجديد. يؤدي هذا الي الحديث عن نقطة أخرى في مجال الربط بين التنمية والدين وهي أنه من متابعة تاريخ التجربة الناصرية يتضح أن الخلاف بين عبدالناصر والقوي الدينية في المجتمع - كما سيتضح فيما بعد - كان خلافا سياسيا ، فمن الصحيح أن الاخوان - مثلا- كانوا اول المتحمسين لنجاح الثورة وقالوا عندما قامت انها حققت أهدافهم، وأصدروا بيانا بعد أسبوع من قيام الثورة طالبوا فيه بأن يمتد التطهير ليشمل التخلص لبس فقط من الملك وانما أيضا الغاء كافة القوانين الرجعية المناهية للحريات والقضاء علي التفاوت الاجتماعي بالحد من الملكيات الكبيرة واستكمال

التشريعات العمالية وإباحة تكوين الاتحادات النقابية والمطالبة بتمصير البنك الاهلي

وطالبوا في نفس الوقت بأن يكون الحد الاعلى للملكية الزراعية ٥٠٠ فدان بدلا من إطلاقها بلا تحديد، ورغم أن هذا خلق تعاطفا من الثوره تجاههم ، فان البون كان كبيرايين الاتجاه الاجتماعي العام لعبد الناصر واتجاه الاخوان، ولم يؤثر هذا التباين علي تعاون عبدالناصر معهم ولكن عندما تأكد له حقيقة تطلعهم الس السلطه ، وبداية الصدام معهم حاول استبدال العناصر غير المعتدله منهم باخري بسهل التأثير عليها وتكون غير مرتبطه بتنظيم الاخوان، ففي بداية الثوره ، تحديدا في السنوات الاولى، استخدمت القيادة السياسي اسلوبا خاصا في الحكم ... كما يقول البعض حيث " كانت القيادة السياسي تقوي من سلطتها ، وتضرب في كل اتجاه تبعا للظروف، فكانت تضرب البرجوازية الكبيرة وفي نفس الوقت تحاول دعمها بضرب الشيوعيين وتقدم خدمات للطبقة العامله، وتحاكم الاخوان المسلمين وتنمي في نفس الوقت الاتجاهات المحافظه " بيد ان هذا الرأي يجافي الواقع في تفاصيل عديده لها ملاساتها السياسي خاصه كما سيتضح فيما بعد .

وفي بداية فترة الستينات - أيضا- وعند الاعداد للميثاق والقرارات الاشتراكيه التي صدرت عام ١٩٦٢ - في هذا المناخ الثوري والاشتراكي اختفي وجود اليسار والاخوان علس السواء، فالأخوان كانوا في المعتقلات ولم يكن في اللجنه التحضيرية للمؤتمر الوطني للقوي الشعبيه أي من الشيوعيين وعين عبد الناصر كلامن أنور السادات وكمال الدين حسين أمينين عامين للمؤتمر الوطني، وكان الثاني فيما بعد مشرفا علي لجنة المائة التي وضعت تقرير الميثاق، ولكن المؤتمر ضم الكثير من الشخصيات المحافظه والتي حرصت علي طرح أفكارها وتصوراتها الدينيه الخاصه رغم عدم مواضع المناخ السياسي العام لذلك.

ولقد كان السادات وكمال الدين حسين من ضباط الثوره الذين كانوا علي صلة بالاخوان المسلمين وكان الثاني متمزتا في أفكاره الدينيه، وظهر ذلك في تقرير الميثاق الذي عكس وجهه نظر محافظه، ويرجع البعض سبب اعتماد عبد الناصر علي القوي الدينيه المحافظه من غير الاخوان في الفترة التي يقود فيها عمليات تحول اشتراكي الي اعتبارات متعدده يأتي في مقدمتها ان عبدالناصر لم يكن يضع اعتبارا للإختلافات في النظرة الي التحول الاجتماعي الا عندما يتحول أصحابها المناوعون له من موقع الفكر الي موقع العمل وعندما يختفي خطر الاتجاه الي العمل السياسي ولا يظهر علي السطح الا الخلاف الفكري فانه في هذه الحاله ينحاز الي صف الاعتدال والقوي المحافظه .

لقد حاول عبدالناصر أن يدرك قيمة الرجوع والعوده الي الدين لخلق الطريق الصحيح للتنميه الذي يبتعد عن الانحراف حيث: " القرآن ايضا كان يعطينا عظه وعبره ، يعود للماضي ويحكي لنا قصة عاد وثمود والطغيان ، حصل ليه ؟ علشان نأخذ من هذه القصص عظه وعبرة ونشوف ايه اللي حل باللي انحرفوا، وايه اللي حل باللي خرجوا عن الطريق الذي كان يجب عليهم ان يتبعوه، فالميثاق يسترشد ويستهدي بهذه الطريقه " (خطابه بتاريخ ١٩٦٢/٥/٢٦)

(٢) المستوي الثاني : الاشتراكيه والاسلام في إدراك عبد الناصر: للعلاقه بين الاشتراكيه والاسلام

في الادراك الناصري مستوياتها، فهناك مستوي الادراك للعلاقة، و هناك مستوي التطبيق في مواجهة ما أسماه عبد الناصر بالرجعية العربية، واحلاقتها وعملياتها في الداخل، فلقد دارت المعركة الحقيقية بين الدين والاشتراكية بوجه عام، والاسلام والاشتراكية بوجه خاص بعد قرارات يوليو الاشتراكية عام ١٩٦١، والتي ولدت هجوما من الخارج عليها تحت غطاءات سياسية ودعائية مختلفة كان في مقدمتها الدين والاسلام، فكان استخدام القيادات السياسية لرؤيتها ولادراكها المسبق وطرح عبد الناصر تصوره القائم علي أن الاسلام هو أول دين اشتراكي وتوالي تفسيره لهذا التصور - وتوالى ايضا النشرات والوثائق الرسمية تأكيداً لهذا المعنى فالاشتراكيون هم أقرب الناس الي مبادئ الاسلام وهم أقرب الناس الي الله بل أن الاسلام في أول أيامه كان دين الاشراكية، الدولة التي أقامها الاسلام والتي أقامها (محمد عليه السلام) كانت أول دولة اشتراكية، محمد النبي أول من طبق سياسه التأميم في هذه الايام.

ويفسر عبد الناصر التأميم الاسلامي حين يقول: "فيه حديث عن النبي (عليه الصلاة والسلام) قال فيه أن الناس شركاء في ثلاث (الماء والكلاء والنار)، فيه ناس قالوا أيضا الملح، معني هذا في تلك الايام كانت المقومات الاساسية للمجتمع هي المراعي والماء. أنهم رعاة يرعوا ويعوزوا الماء والكلاء هذه الاشياء كانت حاجة هامة في المجتمع. النبي قال ان الناس يجب أن يكونوا شركاء في هذا ما يجيش واحد يستولي علي المراعي ويقول هذه ملكي، هل التأميم يختلف عن هذا في أي شيء، حين نقارن أنفسنا بهذا الوقت الاول كان يعيش علي المراعي، يعيش علي الماء ويعيش علي الكلاء والنار كانت مهمة ليه، اليوم المصانع هيه بتمثل الارض الزراعية وتمثل المقومات الاساسية في المجتمع (خطابه بتاريخ ١٩٦١/٦/٢٢).

وادرک عبد الناصر ان الدولة الاسلاميه لم تتوقف اشتراكيتهابعد وفاة الرسول: الدولة الاسلاميه حينما قامت كانت هي أول دولة اشتراكية والاسلام سار بعد النبي عليه الصلاة والسلام في طريق الاشتراكية، أيام أبو بكر وأيام عمر سار في طريق الاشتراكية وفي أيام النبي وفي هذه الايام انصفوا أهل الفقر من أهل الغني، في أيام عمر أموا الارض ووزعوا الارض علي الفلاحين. (خطابه السابق)

كما يتجه عبد الناصر الي مهاجمة الرجعية وهو ما يجسد المستوي الثاني للعلاقة بين الدين والاشتراكية في إدراكه حيث يقول: الاشتراكية بتقول أن أموال المسلمين للمسلمين والرجعية بتقول أن أموال المسلمين للملوك المسلمين، والدين بيقول ان أموال المسلمين للشعب مش للملوك، وان الاشراكية تتمشي مع الدين، والنهارده طبعاً الاسلام عقيدة يؤمن بها الشعب المسلم العربي، فلا بد للرجعية ان تتستر بالاسلام وتتمسح بالاسلام زي الاخوان المسلمين عملاء الاستعمار ما تستروا وتمسحوا بالاسلام وقبضوا فلوس من حلف بغداد، وقبضوا فلوس من السعوديه، وباعوا أنفسهم لكل من يدفع الثمن، النهارده الرجعية تتستر بالاسلام، ويتمسح بالاسلام وتعتقد انها وجدت خط دفاع كبير جداً، ولكن العالم العربي عالم واعى والشعب ثائر، ولن يمكن للرجعية ان تخدعه مهما تمسحت في الدين لان الناس بتفهم الدعوة من اللي يطلق هذه الدعوه.

فاذا كانت الرجعية تطلق الدعوه تحت اسم الدين، فكل واحد يعرف أن الرجعية هي اللي بتنهب فلوس الناس، هي اللي بتستعمل عمل الناس، هي اللي بتستعبد العمال، هي اللي تاركة الشعوب مستغلة ومحرومة من حقها في الحياة وحقها في الكرامة لم تكن الرجعية أبدا شريعة الله ولكن شريعة الله كانت دائما هي شريعة العدل. (خطابه بتاريخ ١٩٦٦/٣/٢٢)

والاشتراكية عند عبد الناصر في علاقتها بالدين تنتقل الي مرحلة أخرى حين يستشهد هنا بخبرة أبي بكر الصديق في مواجهة المرتدين: "فلقد حارب ابو بكر ما نعي الزكاة، وهي حروب الردة في الاسلام فالردة عن الزكاة رده عن الاسلام، ردة عن النظام الاسلامي كله وعن الاسلامية كلها. وهذا نموذج للثورة الاجتماعية، لابد أن تسير في طريقها ويتم تأمينها حتي تنتصر وحتى تزيل الفوارق بين الطبقات، حتي تقام العدالة الاجتماعية وحتى تقام الفرص المتكافئة بين الطبقات، لقد انتصر النبي أولا ورجع الي مكة منتصرا وحدث خلاف في ذلك الوقت حول العفو عن الذين ناهضوا الدعوه وقاوموها ووقفوا ضدها أم لا؟ فقال الرسول اذهبوا فأنتم الطلقاء وقال أيضا من دخل بيت أبي سفيان فهو آمن وكان هذا سبيل الثورة في بدايتها، وهو سبيل الرسول عندما رجع من إحدى المعارك التي أصيب فيها (معركة أحد) ... وقال اللهم أغفر لقومي فانهم لا يعلمون ولكنه قال أيضا أن المنافقون يقتلون ولو كانوا متعلقين باستار الكعبة، فلكل دعوه مؤيدون ومعارضون والمعارضون يتم العفو عنهم اذا ما تحولوا الي الاسلام كما فعل عمر بن الخطاب عندما تحول من العداوة الي التأييد أو قتالهم كقتال أبي بكر لما نعي الزكاة.

وهنا حاول عبد الناصر الارتكان الي التراث الاسلامي في مجال الحرب. من اجل تأييد العنف الثوري فيما يتعلق بحقوق الفقراء في أموال الاغنياء مستدلا بحدوب الردة وقتال ما نعي الزكاة.

وهكذا تصبح الحرب من أجل حقوق الفقراء. أداة للتوكيد علي تلك العلاقة، علاقة الاسلام بالاشتراكية. لقد أدرك عبد الناصر طبيعة العلاقة بين الدين والاشتراكية وبين الدين والتنمية، وهو الادراك الذي وجد منذ البداية مع قيام الثورة ولكنه اكتسب فاعليته ومصادقيته مع بدء عمليات التحول الاجتماعي في مصر مع بداية الستينات...

هذان هما أبرز جوانب العلاقة المفترضة بين (الدين) و(الدولة) علي مستوي الادراك الناصري (ادراك عبد الناصر تحديدا)، وهما محورات نتصور أن ضرورة أخذهما في الحسبان عند بناء التصور الناصري المستقبلي في مجال علاقته بالاسلام علي مستوياتها المختلفة باتت مهمة، فاهمية أن يكون الدين منطلقا للتعبئة السياسية والتحريك السياسي من أجل بناء الدولة الناصرية المرجوة - والتي هي حتما ستختلف عن دولة عبد الناصر - أهمية قصوي ودولة معاصرة تفترض أن عليها رساله نحو أمتها ونحو العالم مع نهاية القرن العشرين، دون عملية تعبئة وتحريك سياسي للجماهير والمجتمع، هي دولة تبغي عملية شاملة للتنمية الاجتماعية، والاستناد الي مخزون روحي آخر غير مخزون الاسلام لدي القوس المحركة لهذه التنمية، سوف يصير استنادا عاجزا ومؤثقا، ومحكوما عليه بالتراجع عند أول منحني.

إن (الناصرية) كما فهمها عبد الناصر - وكما يفهمها كاتب هذه السطور - ستظل (إجتهداً) في إطار الاسلام)، وهي بهذا المعنى بحاجة الي التفتيش المستمر بين ثنايا التراث الناصري، وبعثه بروح جديدة تتفق ومتغيرات الحياة والكون من حولنا دون تقديس مبالغ فيه لهذا التراث ، أو إختزال مخل له.

ولا نبالغ اذا قلنا أن الاسلام - أيضا - سواء كعقيدة أو كمارسه بحاجة الي هذه (الناصرية الاسلاميه الجديدة) بقدر حاجتها هي اليه، خاصة بالنسبة لمجتمع في مثل ظروف وهموم مجتمعاالعربي،

فالناصرية / التجربة، والناصرية / التراث تقدم نفسها (كبرنامج سياسي أمثل) للاسلام المحمدي، وهو برنامج سياسي يحاول أن يرتقي الي مستوي النظرية المتماسكة ويكاد أن يكون الوحيد في منطقتنا. وتاريخنا الحديث في نطاق التنميه والتعبئة السياسية ومقاومة الوجود الاجنبي والدعوة الي التحرر الفكري والسياسي، تحديدا منذ تجربة محمديباشا (١٨٠٥) وحتى اليوم (قطعا من المهم هنا الاشارة الي النموذج الاسلامي الفذ الذي تقيمه ايران، ولكن الامر مختلف في نواحي عديده ولهذا حديث آخر) (٤)

* إذن

بقدر حاجة (الناصرية) الي (الاسلام) بقدر حاجة الاخير اليها، شريطة ان تتخلي هي عما يناقضها مع الاسلام .

* ان (الناصرية الاسلاميه) التي ندعو اليها تتطلب هي الاخرى من أجل الوصول اليها ان تتحرر عقليا من قيود عديده تكبل حركة العقل العربي والاسلامي وتحول بينه وبين النهوض الحقيقي ، وتجبره علي إعادة إنتاج قضايا حسمت منذ . مائتي عام مضت ...

* والله أعلم

الدين والإشتراكية

(قراءة في نشرة الإشتراكي ١٩٦٥ - ١٩٧١).

من القضايا الهامة التي أفرزها الاختيار الإشتراكي من جانب النظام السياسي المصري بشكل واضح مع بداية الستينات العلاقة بين هذا الاختيار والدين . وك محاولة لتناول هذا الموضوع بالتحليل العلمي فقد تم اختيار نشرة الإشتراكي كوسيلة رسمية تمثل لسان حال التنظيم السياسي المتمثل في الاتحاد الإشتراكي العربي نظرا لعدم تناول هذه النشرة التي تمثل أهمية كبيرة خاصة وأنها قد أفردت صفحة دينيه مستقلة لتناول قضايا التنظيم .

هدف الدراسة

تهدف الدراسة الي الاجابة علي التساؤلات التاليه :

١- هل هناك وظيفة سياسية للفكر الديني تقوم الدولة في الستينات بتوجيهها دعما للسياسات بتوجيهها دعما للسياسات العامه وبما يساعد علي تحقيق التبعثه السياسيه ، وهل يظهر ذلك في الصفحة

(*) أجريت تلك الدراسة في اطار بحث القضايا الدينيه في نشرة الإشتراكي بقسم الاتصال الجماهيري بالمركز القومي للبحوث الاجتماعيه بإشراف : أ. د . نادية حسن سالم رئيس القسم وعضوية : د . ليلي عبدالمجيد ، د. جمال علي زهران ، أ. فؤاد السعيد محمود.

الدينية في نشرة الاشتراكي والتي تعبر عن فكرة قادة الاتحاد الاشتراكي ، وصادرة من داخله باعتبارها لسان حال التنظيم السياسي ؟

٢- هل لعبت الصفحة الدينية في نشرة الاشتراكي دورا في اضعاف الشرعية علي السياسات السائدة في الستينات ؟

٣- هل تواكب الصفحة الدينية الاحداث السياسي والاقتصادي في فترة الدراسة من ٦ فبراير ١٩٦٥ حتي ٨ مايو ١٩٧١ ؟

٤- ما هي المجالات التي تضمنتها الصفحة الدينية في نشرة الاشتراكي هل تركز علي العبادات أو العقائد أو السلوكيات أو المعاملات أو سيرة الرسول أو قصص دينيه أو حدود وأحكام ؟

٥- ما هي القضايا التي تركز عليها الصفحة الدينية في نشرة الاشتراكي ، هل هي قضايا سياسي أم اقتصاديه أم اجتماعيه أم أخلاق فرديه أم ثقافية أم دينيه ؟

منهج الدراسة

تستخدم الدراسة أسلوب المسح الاعلامي للحصول علي بيانات ومعلومات عن مدي معالجة الصفحة الدينية في نشرة الاشتراكي للقضايا السياسي والاقتصادية وتحديد أهم المجالات التي تضمنتها الصفحة الدينية . وسيستخدم في هذا المضمار أسلوب تحليل المضمون لتحديد ما يلي :

- نوعية القضايا التي تركز عليها الصفحة الدينية في نشرة الاشتراكي .
- أهم المجالات التي تضمنتها الصفحة الدينية .
- هدف المادة المتضمنه في الصفحة الدينية في نشرة الاشتراكي هل هو تقديم معلومات وتفسيرا أو توضيح أو تبرير أو طرح أكثر من وجهة نظر أو مناقشة الحجة بالحجة أو الاقناع ؟
- منطق البرهان أو وسائل الاقناع هل هي عقلية أو غيبية ؟

تحديد المجتمع الذي أجريت عليه الدراسة واختيار العينه

عينه المصدر :

تشمل مسحا شاملا للصفحة الدينية في نشرة الاشتراكي منذ صدورها ٦ فبراير ١٩٦٥ حتي توقفها في ٨ مايو ١٩٧١ .

وهكذا كانت للنشرة طبيعة متميزة وهدف محدد، وكان للظروف المجتمعية التي مرت بمصر تأثيرها الواضح علي مضمون ومحتوي هذه النشرة

* القضايا الدينية في نشرة الاشتراكي في الفترة من ٦ فبراير ١٩٦٥ حتي ٥ يونيو ١٩٦٧ :
تفسير أهم النتائج :

١- كان طبيعيا أن تشهد المرحلة من فبراير سنة ١٩٦٥ حتي ٥ يونيو سنة ١٩٦٧ اهتماما أكبر بالموضوعات الاقتصادية فيه مقابل غيرها من الموضوعات (٢٩٪ من اجمالي الاهتمام بكافة القضايا والموضوعات في تلك المرحلة) اذ شهدت بدايات تلك المرحلة تحولا اشتراكيا بدأ بتأميم شركة البوستة الخديوية واجراءات يوليو الاشتراكية وتتابعت سلسلة التأميمات خلال عامي ٦٣ ، ١٩٦٤ كما فرضت الحراسات في الفترة من ١٩٦١ حتي ١٩٦٦ علي أربعة الاف أسرة أجنبية ومصريه ، واستأثرت الحكومة بالاستثمار الجديد في القطاع الصناعي والتجارة الدولية وحظرت ارتياد جانب كبير من الأنشطة علي الأفراد . كما أصابت الخطه الخمسية الاولى (١٩٦٠ - ١٩٦٥) قدرا من النجاح وزاد الانتاج تبعا لذلك في النصف الأول من الستينات ونفذت مشروعات أهمها السد العالي الذي تمت مرحلته الأولى في ١٥ مايو سنة ١٩٦٤ ، وأدخلت الدولة في تلك الفترة تغييرات أساسية في التشريع والسياسات العمالية وصدرت عدة قوانين بتحديد حد أدني لأجور العمال الزراعيين وتشغيل الصبية والنساء وعمال التراحيل .

٢- كما ان الاهتمام بالحديث عن الاشتراكية ومجتمع الكفاية والعدل والتكافل - كموضوع اقتصادي فرعي - يتفق أيضا مع اهتمام النظام الحاكم في تلك الفترة بالتركيز علي الاشتراكية ومحاولة خلق اتجاهات ايجابية ومواتية نحوها، وعرفها الميثاق الوطني الذي صدر سنة ١٩٦٢ بأنها الكفاية التي تتحقق عن طريق زيادة الانتاج والعدل في التوزيع بحيث يكون لكل مواطن الفرصة المتكافئة في نصيب عادل من الثروة الوطنية من خلال اعادة توزيعها ومن هنا سعت الصفحة الدينية بنشرة الاشتراكي الي محاولة تبرير ما أتخذ من اجراءات استهدفت اعادة توزيع الثروة في المجتمع توزيعا عادلا مؤكدة أن

الاسلام يرفض الظلم الاجتماعي ويدعو الي العدل بين الناس وأن ما يملكه الفرد هو حق الجماعة كلها وأن الاسلام يرفض ان تكون الثروة ملكا للأغنياء لا يستفيد منها المجتمع .

كما حرصت الصفحة علي تأكيد أنه لا تناقض بين الاشتراكية والاسلام فاشتراكيتنا تستوحي مبادئ الدين وتؤمن به وأنها تجديد وبعث للمبادئ التي نادى بها الاسلام وأن من يحاربها من أعداء الاسلام فالرسول اما الاشتراكيين .

كما أشارت الصفحة الدينية بالنشرة الي أن تشريعات حماية العمال التي تسنها الدولة مستمدة من روح العقيدة الدينية .

٣- كما أن التركيز علي العمل وبذل الجهد - كموضوع اقتصادي فرعي - متوافقا مع أحد الأهداف المهمة التي نادى بها النظام في تلك المرحلة وهو التأكيد علي قيمة العمل وانه شرف وحق وواجب وحياة ، وحرصت الصفحة الدينية علي الاقناع بهذا الهدف وحث المواطنين علي أن يقوم كل منهم بواجبه في ميدان العمل اليدوي ولا يتهرب منه لأن العمل عبادة .

العينة الزمنية :

تم تقسيم فترة الدراسة التي تبدأ من ٦ فبراير ١٩٦٥ حتي ٨ مايو ١٩٧١ الي ثلاث فترات زمنية تبعا لأحداث سياسية هامة مر بها المجتمع المصري أثناء فترة الدراسة وهي هزيمة ٥ يونيو ١٩٦٧ و وفاة الرئيس جمال عبدالناصر ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ .

الفترة الأولى : تبدأ منذ صدور النشرة في ٦ فبراير ١٩٦٥ حتي هزيمة ٥ يونيو ١٩٦٧ .

الفترة الثانية : منذ هزيمة ٥ يونيو ١٩٦٧ حتي وفاة الرئيس جمال عبدالناصر في ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ .

الفترة الثالثة : منذ وفاة الرئيس جمال عبدالناصر في ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ وتولي الرئيس أنور السادات الحكم حتي توقف نشرة الاشتراكي عن الصدور في ٨

مايو ١٩٧١ .

نشرة الاشتراكي بين طبيعتها والهدف منها

صدرت نشرة الاشتراكي كجريدة رسمية عن الاتحاد الاشتراكي العربي ، في السادس من فبراير ١٩٦٥ وكل أسبوعين . وصدر منها ١٦٦ عددا حتي الثامن من مايو ١٩٧١ حيث توقفت مع أحداث مايو ١٩٧١ .

وفي الفترة من ٦ فبراير ١٩٦٥ (العدد الأول) وحتى ٢٧ مايو ١٩٦٧ (العدد ٦٢) كانت تصدر كل أسبوعين .. ثم صدر عدد تال بعد أسبوع بتاريخ ٣ يونيو ١٩٦٧ لتصدر بعد الحرب آنذاك أسبوعيه صباح كل يوم سبت وحتى آخر عدد .

وكان الهدف الأساسي منها هو تحقيق الوحدة الفكرية بين أعضاء التنظيم علي أساس من أهداف الاتحاد الاشتراكي ، وبالتالي خلق أرضية موحدة ، وليست مشتركة فحسب بين الأعضاء وقياداتهم ، حيث كانت هذه النشرة داخلية قاصرة علي أعضاء قيادات التنظيم السياسي المتمثل في الاتحاد الاشتراكي العربي وقواعده الجماهيرية .

وتحقيقا لهذا الهدف تناولت النشرة موضوعات شتى تبلورت آنذاك في قضايا الساعة ، حيث تضمنت أعدادها تأصيل المفاهيم الأيديولوجية وتوضيح أسس الحل الاشتراكي ودوافعه ، ومواجهة خصوم الثورة والحملات المضارية الموجهة لقيادة الثورة وسياساتهم ، وتناولت أيضا ما يتعلق بقضايا الديمقراطية وقضايا التنظيم السياسي ^(١) ، وكانت تعلق بصفه مستمره علي الاحداث الجارية وموقف التنظيم السياسي منها .

وفيما يتعلق بصفة خاصة بالصفحة الدينية وهي التي تناولها البحث بالتحليل ، فقد تناولت الموضوعات التي تساعد علي تأصيل أيديولوجية النظام السياسي التي تتمثل في تبني الحل الاشتراكي

ولذلك فقد ركزت علي مفهوم الملكية العامه ، وعلي ضرورة العمل ، ومسئولية الجماعه ، وموقف الاسلام من المتآمرين ، وقيمة العلم ، وموقف الاسلام من الطبقه ، ودور الدين في المجتمع الاشتراكي . الي أن جاءت هزيمة يونيو ١٩٦٧ فتحوّلت الصفحه الدينيه لتتحدث بصفه رئيسيه عن قضايا الجهاد والدروس المستفاده من غزوات الرسول وواجبات المصريين والعرب في المعركه ، وكيفية مواجهه الحرب النفسيه ، وقضايا التحرير الخ . وهكذا كانت للنشره طبيعه متميزه وهدف محدد ، وكان للظروف المجتمعيه التي مرت بمصر تأثيرها الواضح علي مضمون ومحتوي هذه النشره .

القضايا الدينيه في نشره الاشتراكي

في الفترة من ٦ فبراير ١٩٦٥ حتي ٥ يونيو ١٩٦٧

تفسير أهم النتائج :

١- كان طبيعيا أن تشهد المرحله من فبراير سنة ١٩٦٥ حتي ٥ يونيو سنة ١٩٦٧ إهتماما أكبر بالموضوعات الاقتصا ديه مقابل غيرها من الموضوعات (٢٩٪ من اجمالي الاهتمام بكافة القضايا والموضوعات في تلك المرحله) اذ شهدت بدايات تلك المرحله تحولا اشتراكيا بدأ بتأميم شركة البوسته الخديويه واجراءات يوليو الاشتراكية وتتابعته سلسلة التأميمات خلال عامي ٦٣ ، ١٩٦٤ كما فرضت الحراسات في الفترة من ١٩٦١ حتي ١٩٦٦ علي أربعة الاف أسرة أجنبية ومصريه ، واستأثرت الحكومه بالاستثمار الجديد في القطاع الصناعي والتجارة الدولية وحظرت ارتياد جانب كبير من الأنشطة علي الأفراد .

كما أصابت الخطه الخمسية الاولى (١٩٦٠ - ١٩٦٥) قدرا من النجاح وزاد الانتاج تبعا لذلك في النصف الأول من الستينات ونفذت مشروعات أهمها السد العالي الذي تمت مرحلته الأولى في ١٥ مايو سنة ١٩٦٤ ، وأدخلت الدولة الفترة تغييرات أساسيه في التشريع والسياسات العماليه وصدرت عدة قوانين بتحديد حد أدني لأجور العمال الزراعيين وتشغيل الصبية والنساء وعمال التراحيل .

٢- كما ان الاهتمام بالحديث عن الاشتراكيه ومجتمع الكفايه والعدل والتكافل -كموضوع اقتصادي فرعي - يتفق أيضا مع اهتمام النظام الحاكم في تلك الفترة بالتركيز علي الاشتراكية ومحاولة خلق اتجاهات ايجابية ومواتية نحوها وعرفها الميثاق الوطني الذي صدر سنة ١٩٦٢ بأنها الكفايه التي تتحقق عن طريق زيادة الانتاج والعدل في التوزيع بحيث يكون لكل مواطن الفرصة المتكافئة في نصيب عادل من الثروه الوطنية من خلال اعاده توزيعها ومن هنا سعت الصفحه الدينيه بنشره الاشتراكي الي محاولة تبرير ما أتخذ من اجراءات استهدفت اعاده توزيع الثروه في المجتمع توزيعا عادلا مؤكدة أن الاسلام يرفض الظلم الاجتماعي ويدعو الي العدل بين الناس وأن ما يملكه الفرد هو حق الجماعه كلها وأن الاسلام يرفض ان تكون الثروه ملكا للأغنياء لا يستفيد منها المجتمع .

كما حرصت الصفحه علي تأكيد أنه لا تناقض بين الاشتراكيه والاسلام فاشتراكيتنا تستوحي مبادئ

الدين وتؤمن به وأنها تجديد وبعث للمباديء التي نادى بها الاسلام وأن من يحاربها من أعداء الاسلام فالرسول امام الاشتراكيين .
كما أشارت الصفحة الدينية بالنشره الي أن تشريعات حماية العمال التي تسنها الدولة مستمدة من روح العقيدة الدينية .

٣- كما أن التركيز علي العمل وبذل الجهد - كموضوع اقتصادي فرعي - متوافقا مع أحد الأهداف المهمة التي نادى بها النظام في تلك المرحلة وهو التأكيد علي قيمة العمل وانه شرف وحق وواجب وحياة ، وحرصت الصفحة الدينية علي الاقناع بهذا الهدف وحث المواطنين علي أن يقوم كل منهم بواجبه في ميدان العمل اليدوي ولا يتهرب منه لأن العمل عبادة وأن النبي نفسه كان يتحمل مسؤوليته ويرفض الامتيازات الخاصة في ميدان العمل .

٤- كما كان حرص الصفحة الدينية علي التعرض للاستغلال مؤكدا ان الدين لا يعترف باستغلال الآخرين مرتبطا أيضا بهدف أعلنه النظام في تلك المرحلة وأكد عليه الرئيس جمال عبدالنصر في خطبه وأكد عليه أيضا الميثاق الوطني ... وهو أحد المواثيق المهمة للشوره في تلك الفترة وأول دليل عمل مكتوب يوضح موقفها السياسي والاجتماعي - الذي صدر في ٢١ مايو سنة ١٩٦٢ وكان هذا الهدف المعلن هو تحرير المواطن من الاستغلال في جميع صوره .

٥- وارتبط الحديث عن ضرورة الحد من الاسراف وزيادة المدخرات بالعمل علي مضاعفة الدخل القومي كل عشر سنوات والدعوة الي التخطيط وخاصة مع انجاز الجزء الثاني من الخطة الخمسية الأولى لمضاعفة الدخل .

٦- ويرجع ضالة حجم الاهتمام بالتعرض للاقطاع - كموضوع اقتصادي فرعي - الي ان اهتمام النظام في تلك الفترة كان مركزا علي محاربة الرأسمالية ، وان القضاء علي الاقطاع كان هدفا في العشر سنوات الأولى للشوره مع صدور قوانين الاصلاح الزراعي وان عاد الحديث عن الاقطاع مرة أخرى مع وقوع حادث قتل صلاح حسين عضو لجنة الاتحاد الاشتراكي بقرية كمشيش بمحافظة المنوفيه في مايو سنة ١٩٦٦ . ونسب القتل لعائلة الفقير الاقطاعية والتي كان القتل يعيب القرية ضد نفوذها واعقب ذلك تحقيق قامت به المباحث الجنائية العسكرية ثم شكلت اللجنة العليا لتصفية الاقطاع واشترك فيها أربعون من ممثلي الأمن وكبار المسئولين وطرح في ذلك الحين ضرورة مطاردة بقايا الاقطاع الرجعية وأشارت الصفحة الدينية بالنشره الي تلك الأحداث التي اعتبرتها صراعا دمويا يائسا تحاول به جيوب الرجعية والاقطاع المحافظه علي بعض مواقعها في أعماق ريفنا .

٧- كان من المنطقي أن يكون التركيز بين الموضوعات السياسية في تلك المرحلة - علي موضوع " نظام الحكم " اذ شهدت بدايات هذه المرحلة اعادة النظر في شكل النظام السياسي المصري خاصة في أعقاب انفصال سوريا عن دولة الوحدة في سبتمبر سنة ١٩٦١ ، وقتل ذلك في صدور الميثاق الوطني ، كما تكشف نواحي العجز والقصور في الاتحاد القومي - التنظيم السياسي القائم وقتها - وتبين انه

لا يصلح تنظيماً في بلد وطني يحرص علي مصلحة طبقة جديدة لم تستكمل نموها بعد . فقد الرئيس عبدالناصر للمؤتمراً لوطني للقوي الشعبيه الذي انعقد في نوفمبر سنة ١٩٦١ قانون الاتحاد الاشتراكي العربي الذي قام علي اساس صيغة تحالف قوي الشعب العامله وصدر قانون مجلس الأمه سنه ١٩٦٣ ثم الدستور المؤقت في مارس سنة ١٩٦٤ وأعقبه إلغاء الأحكام العرفيه والافراج عن المعتقلين السياسيين كما انتخب الرئيس جمال عبدالناصر للرئاسه لست سنوات ابتداء من مارس سنة ١٩٦٥ .

٨- كما جاء الحديث عن الاحلاف والتآمر متوافقا مع الحديث عن اقامة الحلف الاسلامي المركزي الذي قامت بالدعوه اليه كل من السعوديه وايران وهجوم الرئيس عبدالنا صر عليه وعلي السعوديه بالذات باعتبارها من القوي الرجعيه بل انه في سنة ١٩٦٦ ذكر ان القوي الرجعيه انفقت في سبيل الدعاية ضد القوي الثوريه والاشتراكيه ٥ مليون جنيه . ونظرا لأن الحلف المركزي ارتبط بالدول الاسلاميه فقد تصدت الصفحه الدينيه بالنشره للهجوم علي هذا الحلف وتبرير هجوم عبدالناصر عليه مؤكدا ان الاسلام بريء منه وأن هدفه تدعيم كل ما يسيء للمسلمين وربطنا بعجلة الاستعمار، وأن دعائه يحاولون استغلال الاسلام لخدمة مآربهم وأن حكومات الحلف الاسلامي أغفلت المضمون الاجتماعي والاقتصاد في الاسلام واكتفت بالمظهر .

٩- الحديث عن الاخوان المسلمين مع الكشف عن محاولة الاخوان المسلمين لاغتيال جمال عبدالنا صر سنه ١٩٦٥ وتم القبض علي عدد كبير منهم وحوكموا وصدر الحكم باعدام بعض ، وسعت الصفحه الدينيه الي الدفاع عن اجراءات النظام مع الاخوان المسلمين وأكدت أن سيد قطب والاخوان انحرفوا عن مبادئ الاسلام وأنهم ارهابيون يريدون أن يقودوا عصابات تضرب بالقنا بل وأنهم أبعد ما يكونوا عن الاسلام وأنهم يستغلون اسمه للتآمر مستغلين تسامح الثوره وارتبط بذلك الحديث عن الارهاب والتآمر وان الاسلام لايعرف الارهاب والتآمر وانه يوجه الأمه الي تطهير صفوفها من الذين يشيرون الفتنه .

١٠- وقد كان من الاهداف الرئيسيه للنظام في تلك الفتره الحرب ضد الاستعمار والسيطره بكل الطاقات والوسائل وكشف جميع أقنعتة ، محاربتة في كل أشكاله .

وشهدت سنة ١٩٦٥ بالذات بداية تد هور في العلاقات المصريه الأمريكيه خاصة بعد أن تولي ليندون جونسون رئاسه الولايات المتحده الامريكيه وضغط الولايات المتحده علي مصر مستغله اتفاقيات القمح التي أصبحت بنذا يعتمد عليه في خطة التنميه وأعلن في ٩ مايو سنة ١٩٦٦ ان الولايات المتحده لا تنوي تجديد اتفاقية القمح الابشروط ان تعدل مصر ما اعلنته عن نيبتها ضرب السعوديه اذا تحركت ضد ثوره اليمن وان تعدل سياستها تجاه الصين .

ومن هنا واكبت الصفحه الدينيه بالنشره سياسات النظام في صراعه ضد الاستعمار والصهيونييه واسرائيل .

١١- ولما كانت الدعوه الي الاشتراكيه والتحول الاشتراكي هي المحور الاساسي لهذه المرحله فقد كان من المنطقي أيضا اثاره قضيه المساواه - كموضوع اجتماعي - كذلك فإن النظام الحاكم في تلك المرحله نادي بتقريب الفوارق بين الطبقات سلميا داخليا ووقف ضد التمييز العنصري ومقاومته خارجيا

، من هنا واكبت الصفحة الدينية بنشرة " الاشتراكي " هذه الاتجاهات فأكدت علي قيمة المساواة وأنه ليس في الدين سادة ولا عبيد وأن روح المساواة ظلت دائما توجه الحركة الاسلاميه وأكدت ان التفرقة العنصرية خرافة وأن الاسلام قاوم التعصب والعنصرية وعلي ضرورة تذويب الفوارق بين الطبقات.

١٢- ولما كانت من اهداف النظام المعلنه في تلك المرحلة أيضا صياغة قيم اجتماعيه جديده وتطوير مواد القانون ونصوصه لتعبر عن القيم الجديده في المجتمع والعمل علي تشكيل العلاقات الاجتماعيه في المجتمع بما يتفق مع المباديء الجديده ولا يتعارض مع الاشتراكيه فقد عكست الصفحة الدينيه بالنشره هذا الهدف فركزت علي الاحساس بالمستولي والروح الجماعيه لا الأنانيه والفرديه والايجابيه لا التواكل او الاستسلام ، والتأكيد علي كرامة الانسان والتعاون والمشاركه ويرتبط بهذا أيضا الدعوة الي التغيير الاجتماعي من أجل تقدم المسلمين .

١٣- ويلاحظ بالنسبه للموضوعات الفرعيه للموضوعات الدينيه تركيز الحديث علي أدوار العبادات المختلفه كالصوم والحج والعباد والعظائم وراء ذلك وارتباط ذلك بالمناسبات الدينيه كقدوم شهر رمضان المعظم أو موسم الحج ، ان استغلت الصفحة الدينيه بالنشره الحديث عن الحج للهجوم علي نظام الحكم في المملكه العربيه السعوديه الذي اعتبره النظام الحاكم في مصر وقتها نظاما رجعيًا .

كما اهتمت الصفحة بالحديث عن الايمان بالله ورسله واليوم الآخر وكتبه .
١٤- ظهر اهتمام محدود من جانب الصفحة بموضوع تطوير الأزهر الشريف ليهتم بالعلوم الدينيه الي جانب العلوم المصريه ، وكان قانون الأزهر قد صدر في يوليو سنة ١٩٦١ وكان من بين أهداف التطوير اعداد جيل جديد من العلماء يجمع بين علوم الدين وعلوم الدنيا .

١٥- كذلك كان من بين الاهداف المعلنه للنظام التأكيد علي أهمية العلم وأنه الطريق الوحيد لتعويض التخلف علي أن يكون العلم للمجتمع لا العلم للعلم وتقرير مجانية التعليم في جميع مراحل الدراسة وتشجيع العلماء وتكريمهم والاحتفال في كل عام بعيد العلم .

وقد عكست الصفحة الدينيه بالنشره أيضا هذا الهدف فظهر اهتمامها بشكل كبير علي موضوع " العلم كموضوع ثقافي فرعي مؤكد " ان القرآن يدعو للعلم ويرفع من قدر العلماء وأن الدين لا يتناقض مطلقا مع العلم بل ان حقائق العلم تلتقي مع حقائق الدين وأن العلم والتعليم واجب علي الجميع في الاسلام . كما اهتمت بالتعليم وشاركت في الحمله التي قادها النظام لمحو الأميه وتعلم الكبار.

القضايا الدينيه في نشرة الاشتراكي في الفتره

من ٦ فبراير ١٩٦٥ حتي ٥ يونيو ١٩٦٧

١- تبين من تحليل القضايا الدينيه في نشرة الاشتراكي في الفتره من ٥ يونيو ١٩٦٧ حتي ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ تأثر النشره بالأحداث السياسيه التي مرت بها البلاد في فتره لبحث وهي هزيمة ١٩٦٧

اذ ان الموضوع السيا سي شغل أكبر نسبة من المواضيع التي تعرضت لها النشره ، كما أنه أثناء التعرض لارتباط مادة الصفحة بالاحداث الجارية تبين انها مرتبطه بالاحداث بنسبة ٧٠٪ ومعظمها أحداث سياسيه بنسبة ٤٨٪ ، واتضح ذلك من تعرض الصفحة الدينيه الي الايمان بالله والجها د في سبيله بعد هزيمة ١٩٦٧ اذا ظهرت الفئات التاليه : " الايمان بأن قتال الاعداء واجب ديني " ، " النصر من عند الله " " تحرير مصر تمسكها بالاسلام " ، " الله يدعونا الي بذل أقصى الجهد ضد الاعداء " ، " اهمية استمرار روح الجها د لدي المسلم " ، " الجها د حتي الموت " ، " الجها د واجب المؤمنين الصادقين والمتقين " ، " الجهاد شرف " ، " الجها د حق وواجب " ، " الايمان يرتفع فوق الألم " ، " اسلحة النصر الايمان " ، " العوده الي الله عند الشدائد " ، " عقيدتنا تقوم علي الايمان بالله " وحاولت الصفحة الدينيه في النشره تجاوز الهزيمة سنه ١٩٦٧ بالتأكيد علي أنها نكسه مؤقتة ، كما ظهرت الفئات التاليه : " الهزيمة لم تكن داخلية فالنفوس لم تهزم " ، " المسلمون حولوا الهزيمة الي انتصار " ، " لابد من تجاوز الهزيمة والحزن مواجهتها للمستقبل " ، " الارتفاع فوق النكسه بالجهد الدائب لازالة آثار النكسه " ، " عدم الاستسلام للهزيمة " ، " الشعب المصري يرتفع دائما فوق النكسات " .

٢- رغم ان هزيمة ١٩٦٧ فرضت نفسها علي المقالات الدينيه التي تعرضت لها نشرة الاشتراكي إلا انه ظهرت بعض الموضوعات المستمرة من فترة الستينات وبالثات المواضيع الخاصة بالاشتراكية . وعلي سبيل المثال « مع إستغلال الانسان للإنسان » ، « زيادة الإنتاج » ، « بناء مجتمع الكفاية والعدل » ، « حتمية الحل الإشتراكي » ، « عدالة التوزيع في المجتمع » . وان كان قد ظهر في تلك الفترة ربط الإشتراكية بالدين مثل : « العلم والإيمان » ، « الله يدعو الي العمل » ، « الإسلام ابطل كل أنواع الاستغلال » ، « الإنتاج جهاد » ، « القرآن ليس كتاب طبقة ولا طائفة ولا عنصر ولا لون » ، « الإسلام أبطل إستخدام الدين ضد إستغلال حاجة المحتاجين » ، « الكفاح ضد طغيان رأس المال وإستغلال الفقراء » ، « توزيع الأراضي علي فقراء المسلمين » .

٣ - : تعرضت الصفحة الدينية في نشرة الاشتراكي في الفترة من ٥ يونيو ١٩٦٧ حتي ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ الي بعض سمات الأخلاق الفردية والتي ظهرت بعد هزيمة ١٩٦٧ مثل : " الصبر والسكينة " " الصبر وضبط النفس " ، " الصبر علي المشاق " ، الصبر من أجل النصر " . ولكن الصفحة الدينية رفضت التواكل السلمي والمسكنة ودعت الي التوكل الايجابي لأن التوكل السلمي يؤدي الي الهزيمة " دعوة المسلمين الي المسكنة دعوة سقيمة " ، " الاسلام يحرر المساكين " .

٤ - : اعتمدت الصفحة الدينية في نشرة الاشتراكي علي الاستدلال الديني وليس غيبي وكان الاستدلال الديني بنسبة ٥٩.٢٪ إذ أن كتاب المقالات اعتمدوا في تفسيرهم للأحداث علي الآيات القرآنية واقوال الرسول " صلعم " وكتابات أئمة الاسلام " وسيرة الصحابة .

٥ - تبين من التحليل أن فترة الدراسة من يونية ١٩٦٧ حتي سبتمبر ١٩٧٠ كانت مرحلة وحدة العمل العربي من أجل محو آثار العدوان ظهر ذلك عند التعرض لفئة الوحدة أثناء تناول القضايا السياسية في نشرة الاشتراكي ومثال ذلك : " المعركة جمعت قلوب العرب والمسلمين الأحرار في كل مكان " في العالم " ، " الوحدة بدون الله عودة الي التفرق العربي قبل الاسلام " ، " الشعب العربي

يتحد بالايمن"، " الايمان يحقق الوحدة"، "الكعبة تجمع العرب علي كلمة الله"، " صلاح الدين رمز لاجماع كلمة المسلمين؛" واتضح أن الوحدة العربية قائمة علي اساس الدين الاسلامي .

٦ - : تبين من التحليل أن المقالات في الصفحة الدينية من نشرة الاشتراكي لم تفرق بين اليهود والاسرائيليين ومثال ذلك : " اليهود يعملون علي منع قيام أي شكل من أشكال الوحدة بين العرب"، "اليهود يحاولون تفتيت الجبهة الداخلية خوفا من تجمع المسلمين"، " لابد من تذكر مؤامرات اليهود ضد الرسول (صلعم) وغدرهم به ونسيانهم عهودهم"، " الخيانة واللؤم من جانبهم مثل غارات اسرائيل غدر يهود المدينة وخيانتهم".

٧ - : لوحظ أن الصفحة الدينية تجمع عند الحديث عن الصهيونية بينها وبين الاستعمار الانجلو أمريكي مثل " تطهر الأرض من الصهيونية"، " مواجهة الاستعمار الجديد"، انتصاراتنا تؤدي الي ضراوة المعارك بيننا وبين الاستعمار الجديد المستتر وراء اسرائيل"، مخاطر الاستسلام لخطط ملوك الاحتكارات الأمريكية .

٨ - : ركزت الصفحة الدينية في نشرة الاشتراكي في تلك الفترة علي السلام القائم علي العدل . وعلي سبيل المثال : " سلام قائم علي العدل لا للاستسلام"، " السلام بعد الحصول علي الحق وإقامة شريعة العدل"، " السلام هو الهدف الرئيسي الاسمي علي أساس من العدل والحق"، " عدم الدخول في القتال إلا مرغمين حفاظا علي السلام"، " حضارة الاسلام قائمه علي أساس السلام".

القضايا الدينية في نشرة الاشتراكي في الفترة من ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ حتي ٨ مايو ١٩٧١

١ - يلاحظ أن الصفحة الدينية بنشرة الاشتراكي في تلك المرحلة الممتدة منذ وفاة الرئيس جمال عبد الناصر في ٢٨ سبتمبر سنة ١٩٧٠ وحتى توقفها عن الصدور في أعقاب أحداث مايو سنة ١٩٧١ لم تواكب سياسات النظام الحاكم بدرجة كبيرة ، فباستثناء تعرضها لأهمية اختيار القيادة الجديدة بعد رحيل القيادة السابقة بإشارتها الي عبد الناصر صاحب شحنة تحريرية ورسالة ثورة انسانية تقدمية ، لم تتعرض علي الإطلاق للخطوات التي اتخذها الرئيس أنور السادات في أعقاب توليه الحكم في إطار الصراع العربي الاسرائيلي إذ اتخذ قرارا في ٦ أكتوبر سنة ١٩٧٠ بتجديد فترة وقف إطلاق النار مع اسرائيل لمدة ثلاثة شهور - تجديد لوقف إطلاق النار الذي بدأ في أغسطس سنة ١٩٧٠ بعد قبول الرئيس عبد الناصر روجرز وزير الخارجية الأمريكي - كما بدأ الرئيس السادات تدريجيا العمل لاعادة العلاقات مع الولايات المتحدة الأمريكية ثم أعلن في مجلس الأمة في فبراير سنة ١٩٧١ مباذنته الأولى للسلام التي عرض فيها مد وقف إطلاق النار حتي ٧ مارس من السنة نفسها علي أن يتحقق انسحاب جزئي لقوات اسرائيل علي الشاطئ الشرقي للقناة وتقوم مصر بتطهير قناة السويس واعادة فتحها للملاحة الدولية .

كما أعلن الرئيس أن عام ١٩٧١ سيكون عام الحسم ان سلبا أو حريا ولم تتعرض الصفحة الدينية لهذه الأمور علي الإطلاق.

٢ - ولما كانت الفترة منذ وفاة عبد الناصر وحتى أحداث ١٥ مايو سنة ١٩٧١ تعد فترة انتقالية لم تشهد تغييرات جذرية في الفلسفة العامة للنظام الحاكم اذ حاول الرئيس السادات بعد أن تولي الحكم في أكتوبر سنة ١٩٧٠ وفق رؤيته واجتهاده السير في الخطوات السابقة للنظام ولم تبدأ التغييرات الجوهرية في هذا النظام الا بعد مايو سنة ١٩٧١ ، فقد انعكس هذا بالطبع علي منشورته الصفحة الدينية بالنشرة في ذلك الحين فقد ظلت تثير الموضوعات والقضايا نفسها التي كانت مثارة من قبل وبالذات فيما يتعلق بالموضوعات الاجتماعية ، فأثارت موضوعات العدالة الاجتماعية ، والعدل في توزيع الثروة والتكافل والتغيير الاجتماعي وضرورته والمساواة بالكرامة .

٣ - وتعد زيادة الاهتمام بالموضوعات الدينية في الصفحة الدينية بالنشرة في تلك الفترة استمرارا لاتجاه بدأ منذ هزيمة يونيو سنة ١٩٦٧ خاص بالعودة الي الايمان وظهور الدين كسلاح دفاعي وقبول المصائب والهزائم كإمتحان واختبار من الله للمؤمنين .

٤ - كما استمر الاهتمام بالعلم - كموضوع ثقافي فرعي - وكان هذا ايضا من بين الاهداف المعلنة للنظام الحاكم في المرحلة التي أعقبت هزيمة يونيو سنة ١٩٦٧ ونص عليها بيان ٣٠ مارس سنة ١٩٦٨ الذي اعلنه الرئيس عبدالناصر كوثيقه جديده للثورة تلبية للدعوة للتغيير التي ارتفعت الاصوات مطالبه بها بعد الهزيمة وكان من أبرز اتجاهات هذا البيان بناء جديد للدولة أساسه العلم والتكنولوجيا والادارة العلمية ، وأن ظهر اهتمام في تلك الفترة - عكسته الصفحة الدينية أيضا - باحياء التراث العلمي العربي فأشارت الي فضل الفقهاء العرب فيما انتهى اليه العالم الحديث والمعاصر من ثوره العلم بالصناعة والتكنولوجيا ، وان اكدت ضرورة ارتباط التكنولوجيا المتطورة بالايمان بالله وكتبه وحدوده .

٥ - وعلي الرغم من أن هذه الفترة قد شهدت اتخاذ خطوات فعلية تمهيدا لتطبيق سياسته الانفتاح الاقتصادي - كسياسه اقتصاديه بديلة عن الاشتراكية - ومن ذلك مناقشة خطة جديدة لتشجيع القطاع الخاص في الصناعة والمطالبة بتعديل قانون الصناعي كما يتيح لرؤوس الأموال الأجنبية الاستثمار في المشروعات الصناعية المقصوده علي رأس المال الوطني ، الا انه لم تظهر فيما عالجته الصفحة الدينية بالنشرة من موضوعات اقتصاديه بل يمكن القول بشكل عام انه قد قل اهتمام هذه الصفحة بالموضوعات الاقتصادية الي حد كبير - وربما يرجع ذلك لما شهدته هذه الفترة من أحداث سياسية مهمة اذ ادت وفاة عبدالناصر المفاجئة الي صراع في داخل النظام السياسي لم يكن من السهل علي شخص واحد أو مجموعة أشخاص ملئه وزاد من أزمة النظام في ذلك الحين الصراع السلطه الذي حدث في الفترة التاليه وكان من شأنه ابعاد جناح من السلطه ومحاكمة أفراده في ١٥ مايو سنة ١٩٧١ .

تبين من تحليل نتائج البحث أن هناك وظيفه سياسيه للفكر الديني تقوم الدوله في الستينات بتوجيهها دعما للسياسات العامه وبما يساعد علي تحقيق التبعثه السياسيه كما ظهر من تحليل الصفحة الدينية لنشرة الاشتراكي انها لعبت دورا في اضعاء الشرعيه علي السياسات السائده في الستينات وواكبت الأحداث السياسيه والاقتصاديه في فترة البحث ويتضح ذلك علي مستوي الفترات الثلاث للبحث .

الفترة الأولى منذ فبراير ١٩٦٥ حتى ٥ يونيو ١٩٦٧

جاءت الموضوعات الاقتصادية فيه في المقدمة بنسبة ٣٢٪ وهذا طبيعي حيث أنه عاصر تلك الفترة علي مستوي الأحداث السياسية بلورة الفكر الاشتراكي سواء في قرارات يوليو الاشتراكية أو صدور الميثاق فعمدت الصفحة الدينية الي محاولة ربط الأفكار الاشتراكية بما تقدمه الصفحة الدينية علي صفحات نشرة الاشتراكي مثل : " ضرورة الدعوة الي مجتمع الكفاية والعدل " ، " ضرورة توزيع الثروة توزيعاً عادلاً علي الجميع " ، " الاسلام يدعو الي العدل بين الناس " ، " ليس من مبادئ الاسلام أن تتكدس الأموال والثروات عند البعض ويجوع الآخرون " ، " جوهر الاسلام رد المظالم واقامة مجتمع الكفاية والعدل " .

وركزت الصفحة الدينية أيضاً في تلك الفترة علي أهمية العمل وبذل الجهد مثل : " العمل عباده مخلصه صا دقه " ، " العمل حق للجميع " ، " الدين الاسلامي يدعو للعمل دعوة صريحة " ، " القرآن نص علي المساواة بين الرجل والمرأة في حقوق العمل " ، ثم تكرر تناول الصفحة الدينية للاشتراكية مثل : " ثورتنا الاشتراكية تستوحي مبادئ الدين وتؤمن به " ، " أي تأمر علي ثورتنا الاشتراكية في جوهرها هي الحب الذي يدعونا اليه الدين " ، " اشتراكيتنا لا تتناقض اطلاقاً مع الأديان السماوية " ، " تشريعات حماية العمال التي تسنها الدولة تشريع اشتراكي مستمد من روح العقيدة الدينية " .

وتعرضت الصفحة الدينية في نشرة الاشتراكي في فترة البحث علي موضوع رفض الاستغلال ومحاربة الاسراف وتشجيع الادخار وعاصر تلك الفترة من أحداث الحلف الاسلامي المركزي فواكبت النشرة ذلك وعمدت الي تبرير موقف السلطة السياسية المصرية من الحلف المركزي مثل : " الحلف المركزي يريد أن يربطنا بعجلة الاستعمار " ، " الحلف المركزي يهدف الي تدعيم النظام الرأسمالي " ، " الاسلام بريء من المتآمرين علي الوطن والمتحالفين مع الاستعمار " ، " دعاة الحلف الاسلامي وأذنابهم يحاولون استغلال الاسلام لخدمة مآربهم " ، " نرفض الحلف الاسلامي حياً في ديننا ودفاعاً عنه أن يكون وسيلة في يد الاستعمار " ، " الاسلام بريء من الحلف الاسلامي " .

كما أنه في تلك الفترة علي الصراع بين السلطة السياسية في مصر والاستعمار والصهيونية علي أشده لذلك نشرت الصفحة الدينية في الاشتراكي الموضوعات التالية : " نرفض أن تكون بلادنا قاعدة استعمارية " ، " الاستعمار يختفي تحت اسم الاسلام لبسط نفوذه وضرب قواعد التحرر " ، " الاستعمار والرجعية والصهيونية هم أعداؤنا " ، " الاستعمار وحلفاؤه هما الخطر الأول الذي يجب علي المسلمين مقاومته " .

كما عمدت الصفحة الدينية في نشرة الاشتراكي في الفترة الأولى للبحث الي تبرير موقف السلطة السياسية من الإخوان المسلمين بالموضوعات التالية : " الإخوان استغلوا تسامح الثورة وعادوا للتآمر مستغلين اسم الاسلام " ، " الإخوان كانوا علي صلة بالحلف المركزي تحت راية الاسلام " ، " الإخوان

أبعد ما يكونون عن الاسلام ومبا دئه "، سيد قطب والاخوان ينحرفون عن مباديء الاسلام ويعودون الى الجاهليه «

وظهرت أثناء تلك الفترة مصطلحات نابغة من الأحداث السياسية والاقتصادية مثل : الرجعية - الاستغلال - الحرب النفسية - العدالة - استخدام العقل - حرية التفكير .

الفترة الثانية منذ ٥ يونيو ١٩٦٧ حتى سبتمبر ١٩٧٠

تبين من تحليل الصفحة الدينية في نشرة الاشتراكي أثناء تلك الفترة تبرير لأحداث هزيمة ١٩٦٧ و محاولة تعبئة الشعب سياسيا برفض الهزيمة في أعقاب هزيمة ٥ يونيو ١٩٦٧ نشرت الاشتراكي عدة مواضيع عن : " الإيمان بالله "، " الجهاد في سبيله "، " النصر من عند الله " تحرير مصر تمسكها بالاسلام "، " الله يدعونا الى بذل أقصى جهد ضد الأعداء "، " أهمية استمرار روح الجهاد لدي المسلم "، " العوده الي الله عند الشدائد ".

كما ظهر عند استعراض المقالات الدينية التي نشرت في الاشتراكي في تلك الفترة بعد سمات الأخلاق الفردية التي تساعد علي تقبل الهزيمة مثل : " الصبر والسكينة "، " الصبر وضبط النفس "، " الصبر علي المشاق "، " الصبر من أجل النصر ".

الفترة الثالثة منذ ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ حتى مايو ١٩٧١

تعرضت الصفحة الدينية في نشرة الاشتراكي الي وفاة الرئيس جمال عبدالناصر بمقالات عن : " عبدالناصر رائد الحرية "، " عبدالناصر بطل صاحب شحنة تحريره "، " أهمية اختيار القيادة الجديدة بعد رحيل القائد عبدالناصر "، " عبدالناصر القائد هو مفجر الثورة ".

ولوحظ أنه في تلك الفترة قل الاهتمام بالقضايا الخاصة بالاشتراكية وتركزت المقالات علي المواضيع الدينية وابتعدت عن مواكبة الأحداث السياسية حيث بدأ الصراع بين القيادات الناصرية والرئيس أنور السادات والتي أدت الي أحداث ٥ مايو ١٩٧١ ونشرت مقالات مثل : " ضرورة الإيمان "، " الإيمان هو العلم بالله والالزام بحدوده "، " أهمية الإيمان الصادق "، " إيمان الشعب المصري بالله ضروره " . وكثير التركيز علي أداء العبادات مثل الحج والصوم.

كما ظهرت أيضا من مقارنة نتائج تحليل الصفحة الدينية بنشرة الاشتراكي خلال الفترات المختلفة ما يلي : -

أولا : من حيث المجالات التي تعرضت لها الصفحة خلال الفترات المختلفة :

١- جاءت السلوكيات أو المعاملات من وجهة نظر الدين في الترتيب الأول خلال الفترات الثلاث

وان اختلفت النسب اذ بلغت أعلاها في الفترة الثالثة (٧٨٪) وتلاها في الفترة الأولى (٦٥٪) وأدنا ها في الفترة الثانية (٥٤٪) .

٢- وظهر في الفترات الثلاث عدم التعرض مطلقا لمجال الحدود (الي الرادع الديني لبعض الجرائم الاجتماعية كالزنا والسرقه) كذلك لم تتعرض الصفحة الدينية بالنشره في الفترتين الثانيه (يونيو ١٩٦٧ حتى سبتمبر ١٩٧٠) والثالثه (سبتمبر ١٩٧٠ حتى مايو ١٩٧١) لمجال الأحكام التي تنظم بعض العلاقات الاجتماعية كالزواج والطلاق والأرث والمحرمات والنفقه (وتعرضت الصفحة في الفترة الأولى (فبراير ١٩٦٥ حتى يونيو ١٩٦٧) لهذا المجال بنسبة محدوده ولم تتجاوز ٢٪

ولعل هذا يعكس اهتمام الصفحة بربط الدين بالحياه والدنيا واعتبار أن جوهر الدين هو المعامله ، كما أن عدم التعرض للحدود يرتبط بظروف المجتمع المصري وتطبيق القوانين الوضعيه في عقاب الخارجين علي القانون ومرتكبي الجرائم الاجتماعية .

كما كان من المنطقي في الفترة الاولى وهي فترة شهدت تحولات في المجتمع ونظامه الاجتماعي أن تتعرض الصفحة للأحكام في حين أن الفترتين التاليتين منذ حرب يونيو سنة ١٩٦٧ شغل المجتمع بالصراع مع اسرائيل والاستعداد العسكري والسياسي من أجل استرداد الأرض التي تم احتلالها نتيجة لحرب يونيه ١٩٦٧ ، ومن هنا فقد كان طبيعيا أن يتراجع الاهتمام بالحديث عن الأحكام التي تنظم العلاقات الاجتماعيه .

ثانيا : من حيث فئات الموضوعات التي تعرضت لها الصفحة :

١- جاءت الموضوعات الاقتصادية في مقدمه في الفترة الأولى (وان تقارب معها الاهتمام بالموضوعات السياسيه) في حين كان الاهتمام الأكبر في الفترتين التاليتين ونسبة متقاربه بالموضوعات السياسيه .

٢- يلاحظ ارتفاع حجم الاهتمام بالموضوعات الدينيه في الفترتين الثانيه والثالثه (١٨٪ ، ٢٠ ، ٣٠٪ علي التوالي) ولعل هذا يرتبط باتجاه بدأ منذ هزيمة يونيو خاص بالعوده الي الايمان وظهور الدين كسلاح دفاعي وقبول المصائب والهزائم كاختيار وامتحان من الله للمؤمنين .

٣ - وتكشف المقارنه أيضا أنه خلال الفترات الثلاث ظل الإهتمام بالموضوعات الاجتماعيه متقاربه الي حد كبير ٢١٪ في الفترة الأولى ، ٢٤ في الفترة الثانيه ، ٢٥٪ في الفترة الأخيره . وهذا يعكس اهتمام الصفحة المستمر بالموضوعات التي تقدم رأي الدين ورؤيته في العلاقات الاجتماعيه التي تنظم علاقة الفرد بالجماعات الاجتماعيه المختلفه والأعراف والقوي الاجتماعيه والمشكلات الاجتماعيه .

٤ - هناك اتجاه متنامي عبر الفترات الثلاث بالموضوعات الثقافيه ، اذ كان الاهتمام بهامحدود نسبيا في الفترة الأولى ٦٪ ، زاد ليصبح ١٠٪ في الفترة الثانيه وبلغ اعلاه في الفترة الثالثه ١٢٪ .

٥ - لوحظ بشكل عام ضعف الاهتمام علي مدي الفترات الثلاث بالموضوعات الخاصة بالأخلاق الفرديه (التي تتعرض للقيم والمعايير والسلوك الخلقي) ولعل هذا يرتبط باهتمام النظام في تلك الفترة بالأخلاق الاجتماعية وبالفرد كعضو في جماعة ومجتمع أكثر من اهتمام بالفرد كفرد ولذاته وانعكس هذا علي ما طرحته الصفحة الدينية بالنشره .

٦ - وبالنسبة للموضوعات الفرعية للموضوعات السياسييه فقد ظهر الاختلاف في الفترات الثلاث ، فقد كان الموضوع الفرعي الأكثر ظهورا في الفترة الأولى هو الحديث عن نظام الحكم وطبيعة الحاكم ، ويرتبط هذا بالمرحلة الانتقاليه التي كان يمر بها المجتمع المصري في تلك الفترة والحديث عن صيغة جديده للحكم في ظل نظام اقتصادي يسعى للتحويل الي الاشتراكيه ويقوم علي أساس صيغة تحالف قوي الشعب العامله .

في حين كان الموضوع الفرعي الأكثر ظهورا في الفترة الثانيه هو الحديث عن النصر وأسبابه ، وكان هذا طبيعيا في أعقاب الهزيمة ، وكان من الضروري مناقشة الهزيمة وأسبابها والبحث عن سبيل لتجاوزها وتحقيق النصر . أما في الفترة الثالث فقد كان موضوع الحريه والتحرر هو الأكثر اهتماما من جانب النشره وصفحتها الديني وهو موضوع لم يكن مطروحا من جانب النظام في تلك المرحلة بل أن الموضوع الذي شغل الرأي العام في تلك الفترة كان هو كيفية حسم الصراع العربي الإسرائيلي ان سلما أو حربا ، وهذا يبين أن الصفحة في تلك الفترة لم تكن تواكب سياسات النظام الحاكم ولم تعكس الاهتمام الحقيقي للمجتمع .

٧ - وفيما يتعلق بالموضوعات الفرعية للموضوعات الاقتصادييه فقد جاء موضوع " مجتمع الكفايه والعدل والتكافل " في الترتيب الأول في الفترة الأولى ، وهذا أمرطبيعي بالنسبه لما شهدته تلك الفترة من الحديث عن التحويل الي الاشتراكيه بما تعنيه من كفايه في الانتاج وعدالة في توزيع الثروة كما عرفها ميثاق العمل الوطني وظهرت في خطب الرئيس جمال عبدالناصر في حين كان موضوع العدل وبذل الجهد هو الموضوع الفرعي الذي نال التركيز الأكبر في الفترتين التاليتين ، وقد كان هذا متفقا في الفتر الثانيه مع الحديث عن ضرورة زيادة الانتاج بالعمل مما يساعد في دعم الجبهة الداخليه وتوفير متطلبات المعركة . وقد كان من الشعارات المرفوعه في تلك الفترة " يد تحمل السلاح ويد تبني " . أما بالنسبه للفترة الثالثه فقد كان الاهتمام بهذا الموضوع هو امتداد للفترة السابقه عليها خصوصا أن الفترة الأخيره - كما سبق وأشرنا - لم تشهد تغييرات جذريه في الفلسفه العامه للنظام الحاكم .

٨ - وجاءت القيم الاجتماعيه " كموضوع فرعي " في الترتيب الأول بالنسبه للموضوعات الاجتماعيه ككل الفترات الثلاث .

٩ - أما بالنسبه للموضوعات الفرعية للموضوعات الدينيه ، فقد كان أكثر موضوعاته الفرعيه ظهورا في الفترة الأولى هو أداء " العبادات " ، وفي الفترة الثانيه " الإيمان " ، وفي الفترة الأخيره " الإيمان بالرسول " .

١٠ - كان موضوع " العلم " هو الموضوع الفرعي الذي نال التركيز الأكبر بالقياس للأفكارالفرعية

الأخري للموضوعات الثقافية خلال الفترات مما يعكس حرص الصفحة علي الاهتمام بالعلم وتأكيد ها أن الدين لا يتناقض مطلقا مع العلم بل ان حقائق العلم تلتقي مع حقائق الدين .

ثالثا : من حيث هدف المادة العلمية التي نشرتها الصفحة :

١ - كان الهدف الأساسي للمادة التي نشرتها الصفحة في الفترة الأولى هو " الإقناع " ، وكان هذا مرتبطا أيضا بالتحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي شهدتها المجتمع في تلك الفترة وما جاءت به من قيم جديدة كان من المنطقي أن تحاول كل منابر النظام ومن بينها نشرة " الاشتراكي " اقناع المستهدفين بها . في حين كان الهدف الأساسي للمادة في الفترتين التاليتين هو " التفسير والتوضيح " ، وكان هذا طبيعيا في أعقاب الهزيمة واتجاه النظام نحو تحقيق مزيد من المشاركة الجماهيرية .

٢ - يلاحظ أنه لم يسع أي موضوع من الموضوعات التي نشرتها النشرة خلال الفترات الثلاث لطرح أكثر من وجهة نظر ، ولعل هذا يتفق مع طبيعة النشرة كتعبير عن التنظيم السياسي الجماهيري الواحد المسموح به في المجتمع وهو الاتحاد الاشتراكي العربي .

كما ظهر أن الفترة الأخيرة لم تشهد أية محاولة للتبرير من جانب الصفحة الدينية للنشرة ، مما يشير الي عدم حرص التنظيم السياسي في تلك الفترة علي تبرير مواقف وتصرفات وسلوكيات معينة للسلطة القائمة وقتها وبشبر بشكل أو بآخر الي بدايات الخلاف بين أجنحة النظام الحاكم في تلك الفترة مما انعكس علي النشرة وصفحتها الدينية باعتبارها انها كانت تعبر عن الجناح من النظام الذي دخل في صراع علي السلطة من الرئيس أنور السادات وانتهى الأمر بانتصار الرئيس السادات وتقديم أفراد الجناح الآخر للمحاكمة وسجنهم وعزلهم من مناصبهم .

رابعا : من حيث منطق استدلالات الإقناع التي لجأ اليها كتاب الصفحة :

١ - لم يعتمد كتاب الصفحة في الفترات الثلاث مطلقا علي الاستدلال الغيبي الذي يفسر نشؤ الأحداث وتطورها بقوي خارجية خفية عن حدود البشر ، واعتمدوا كلية علي الاستدلال العقلي .

٢ - وكانت أغلبية الأسانيد التي اعتمد عليها الكتاب في الفترات الثلاث أيضا هي استدلالات دينية ، وكان الاستناد أساسا للإقناع علي سيرة الرسول في الفترة الأولى ، وعلي الآيات القرآنية في الفترة الثانية ، وعلي سيرة الصحافة وأقوالهم في الفترة الأخيرة .

خامسا : من حيث فئات الكتاب الذين استعان بهم الصفحة :

١ - اعتمدت الصفحة بشكل كبير في الفترات الثلاث علي علماء الدين الرسميين - أي الذين يتولون وظائف دينية رسمية - وقام بكتابة أغلب مادة الصفحة في فترتها الأولى محرر الصفحة ، وفي الفترة الثالثة قام بكتابة مقرر مكتب الشؤون الدينية بالاتحاد الاشتراكي وقتها .

٢ - لم تستعن الصفحة في كل فترات الدراسة بأي عالم دين غير رسمي - أي لا يتولي وظيفة دينية رسمية - علي الاطلاق ، وان استعانت احيانا بالمتخصصين الأكاديميين من علماء الدين .

سادسا : من حيث مدي ارتباط مادة الصفحة بالأحداث الجارية :

١ - كانت أغلب مادة الصفحة خلال فتراتها الثلاث مواكبة للأحداث (٦٠ ٪ في الفترة الأولى ، ٧٠ ٪ في الفترة الثانية ، ٥٧ ٪ في الفترة الأخيرة) .

٢ - واكبت أغلب المواد في الفترة الأولى أحداثا دينية ، وفي الفترتين الثانية والثالثة أحداثا سياسية .

هوامش

يمكن الرجوع الي هذا الموضوع في : وحيد عبد المجيد ، قضايا الديمقراطية والتنظيم الساسي لثورة ١٩٥٢ ، دراسة في نشرة الاشتراكي ٦٥ - ١٩٦٧ « عبد الناصر وما بعد » ص ١٩٩٣ : ١٧٣ .

وفي : د . أنيس صايغ مشرف (بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٧٧) .

الإسلام والإجتهااد الناصرى

ان جوهر صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان تكمن في كونه لا يخوض في قضايا تفصيلية ليترك للعقل البشري حرية الإجتهااد بما يتناسب والزمان والمكان المحدد ، وفي حدود الأسس القرآنية ولعل أبرز معالم منهج المعرفة الإسلامي في الجمع بين إطار الثوابت الأساسية وحركة المتغيرات ، فقد وضع الإسلام قاعدة للكليات ذات الإطار الواسع ، والأفق الرحب وهي الثوابت التي تقوم عليها دعائمة هذه الدعائم التي تمثل الإطار المرن الذي تجري في داخله حركة التغيير والإجتهااد في الفروع المتجددة والمسائل المتغيرة بتغير الزمان والمكان .

فالقرآن الكريم الذي تضمن أكثر من ستة آلاف آية لم يخصص للقواعد المدنية التي يعالجها القانون الجنائي ثلاثين آية والدستوري ونظام الحكم عشر آيات والدستوري ونظام الحكم عشر آيات ، ومعني ذلك أن النصوص لم تأت علي غمط واحد من حيث الإهتمام بالجزئيات والتفصيلات ، فالنصوص الخاصة بالعبادات وما يلحق بها من أحوال شخصية ونظام الأسرة ، والموارث تضمنت قدرا من التفصيلات والتفريغات لأن أحكامها تعبدية ، ولا مجال للعقل فيها ، ولا تتطور بتطور البيئات أو الأزمنة أو الأمكنة . أما في غير مجال العبادات فقد اكتفت النصوص القرآنية بوضع القواعد العامة والأحكام الأساسية وكان طبيعيا إفساح المجال أمام الإجتهااد .

ففي مجال نظام الحكم اكتفي القرآن بوضع الأسس العامة دون أن يضع نظاما تفصيليا للسلبات في الدولة فوضع مبدأ الشوري دون أن يحدد كيف تكون الشوري ، فالقيمة ذاتها مقرر ، ولكن بغير بيان عن الطريقة التي تتبع بها تطبيق الشوري ولا الصفات الواجبة لمن يتشاورون ولا القاعدة التي يجب أن تحسم بها مداولات أهل الشوري حتي تتاح للمسلمين الملازمة بين القيمة والإلتزام بها وبين الظروف التي يعيشها المجتمع .

فبالقرآن الكريم يقرر المبدأ ويؤكد عليه ثم يترك الحدود والنطاق والقوالب والأشكال لإبداع العقل الإنساني الذي يجتهد لكي يلبس المصالح المرسله والضرورات الطارئة ومستحدثات الأمور . ولهذا فقد

أبدع المسلمون في حضاراتهم ، ونجحوا في تطوير حياتهم يوم كانوا يعطون الاجتهاد حقه من الإهتمام والرعاية وفشلوا في ذلك يوم أن جمدوا الاجتهاد ، واكتفوا بتقرير الأحكام التي سبق أن استخرجها الفقهاء المسلمون دون تقديم حلول مستنيرة لمشاكل الناس المتطورة تحت شعار << لم يترك السابق لللاحق شيئا >> . وفي هذا تجاهل للتطور بإطلاق الإكتفاء بإجتذاب تجارب السلف وتطبيقاتهم وقد أغلق باب الاجتهاد فعلا في منتصف القرن الرابع الهجري وتم اضطهاد كل من حاول فتح هذا الباب ولكن ما معني الاجتهاد . وما هي أركانه وشروطه .

الاجتهاد وأفاقه

الاجتهاد هو بذل الوسع والطاقة في طلب الشيء المرغوب إدراكه ويقال اجتهد في الأمر أي بذل وسعه وطاقته في طلبه ليبلغ مجهوده ويصل إلي نهايته سواء كان الأمر كان الأمر بصدد أحد الأمور الحسية كالشي والعمل أو بصدد أحد الأمور المعنوية كاستخراج حكم أو نظرية أو فكرة .

والاجتهاد بالرأي هو أحد أنواع الاجتهاد العام فهو أخص من الاجتهاد . لأن الرأي هو الحكم بناء علي القاعدة العامة << لا ضرر ولا ضرار >> أما الاجتهاد فهو بذل الجهد للتوصل إلي الحكم المراد من النص الضمني الدلالة وفي حالة عدم وجود النص يؤخذ من خلال القياس والإستحسان أو الإستصلاح أو غيرها من الوسائل التي أرشد الشرع إليها للإستنباط فيما لا نص فيه . أما في حالة وجود النص القرآني القطعي الدلالة فلا اجتهاد معه ولا اجتهاد مع التشريع المسمي بالعبادات من حيث هي علاقة العبد بخالقه ، والمجال الوحيد للاجتهاد هو في المعاملات من حيث هي علاقة بين الناس وبعضهم أو بينهم وبين الحيوانات والمزروعات والأشياء . وصدق رسول الله القائل (أنتم أعلم بأمر دنياكم) فالاجتهاد مباح في الفروع ومنها ما يتعلق بعمران الحياة الدنيا وشتون المجتمع والحكم والدولة .

أركان الاجتهاد أربعة هي المجتهد والمجتهد فيه وبذل الجهد والواقعة ذاتها . أما الشروط العامة للمجتهد فهي ثلاثة : الإسلام والبلوغ والعقل ، كما أن هناك بعض الشروط التأهيلية والتكميلية للمجتهد من أهمها معرفة الكتاب تفسيراً دون اشتراط لحفظه عن ظهر قلب . فقد كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه لا يحفظ القرآن كله ، ومعرفة السنة قولية أو فعلية أو تقريرية وليس ملزماً الحفظ بل الدراية والعودة إليها . ومعرفة اللغة فاهماً لخطابها مدركاً لمقاصدها معبراً مدلولها من غير تكلف ولا توقف .

إلا أن وسائل الاجتهاد في هذا العصر قد توافرت وتيسرت بشكل لم يكن معروفاً من قبل أيام كان المحدث يرحل من قطر إلي آخر برواية حديث أو للتأكد من صحة الأمر الذي يسهل كثيراً في عصرنا الحديث علي كل من يتصدي للاجتهاد فلا يلزم أن يكون المجتهد مجتهداً في كل عام يتعلق به الاجتهاد فالاجتهاد الخاص أو الجزئي لا يطلب من الشروط إلا ما يخص الجزئية المستفتي فيها .

إن القرآن والسنة قد فتحتا الباب واسعاً للاجتهاد لا تصافهما بالعموم أي تحديد الأصول العامة والمبادئ الأساسية ولم يتعرض لتفصيل أحكام الأمور الجزئية إلا فيما لا بد من التفصيل والذي لا

يختلف الحكم فيها باختلاف الأزمنة والأمكنة كالمواريث والنكاح واتصافهما أيضا بتعليل النصوص أي الهدف من الحكم والحكمة من كل نص شرعي

والمجتهد عنه الله إما مصيب وإما مخطيء حيث قال تعالى : << وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ، ولكن ما تعمدت قلوبكم >> (١)

والرسول يقول << إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر ، وإذا اجتهد فأصاب فله أجران >>

والرسول صلي الله عليه وسلم لما أرد أن يبعث معا معاذاً إلي اليمن قال كيف تقضي إذا عرض لك القضاء ، قال أقضي بكتاب الله عز وجل قال فإن لم تجد في كتاب الله . قال ففي سنة رسول الله : قال فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله . قال أجتهد برأيي ولا ألو . وقد أقره الرسول علي هذا النهج السليم بالرجوع أولاً إلي القرآن ثم السنة وقد قال تعالى " فإن تنازعتم في شئ فردوه إلي الله والرسول " (٢) وإذا كان الإجتهد مطلوباً من المسلمين في فترة الدعوة المحمدية بدليل حديث معاذ وحديث عبد الله بن عمرو << اجتهد بحضرتك يا رسول الله >> فهو أكثر طلباً في عصرنا الحالي . وحتى المجتهد المخطيء قد يكون خطأ معذوراً وآخر غير معذور ، وفي أعقاب غزوة الأحزاب قال الرسول صلي الله عليه وسلم من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يصلين العصر إلا في بني قريظة . وعندما سمع من كان مع رسول الله توجهوا إلي بني قريظة فادركتهم العصر وهم في الطريق إليها فمنهم من صلاها في الطريق ومنهم من أخر صلاتها وهو إلي إن يصل إلي بني قريظة فلما بلغ النبي أم الفريقين ولم يعنف أحداً وهنا كان للمسلم أن يختار ما ينوي فعله ما دام ذلك لا يخالف نصاً قرآنياً واضحاً . ولهذا نادي علماء أصول الفقه بتغيير الأحكام بتغيير الأزمان حتي لو كانت تقريرة .

إن الإجتهد هو الرافد الغزير المتدفق الذي يمد التشريع الإسلامي بالحياة والشباب والإزدهار فالإجتهد هو الذي يحفظ دوام الشريعة وتفاعلها مع الحياة ، وتجاوبها مع التطورات فيما لا يصادم نصاً قطعياً أو يعارض مبدأً ثابتاً في العقيدة والعبادة والأخلاق وأصول المعاملات الأساسية فلا بقاء لشرع ما لم يظل ملبياً لحاجات العصر الحالي وتجدد الحوادث وتدفق المشكلات وتعقد المعاملات فالنصوص قد تنتهي ولكن الحوادث لا تنتهي .

الفكر الناصري والإجتهد

وجاءت الناصرية كصيغة عصرية لتشكل نوعاً من الإجتهدات في الإطار الإسلامي من حيث راعت محاذير المعرفة الإسلامي إزاء مناهج المعرفة الوافدة كالتقليد وما يترتب عليه من تبعية ، فالمنهج الإسلامي دعوة إلي التقدم والي التجدد والي البحث عن الأصالة والي تصحيح الخطوات في الطريق إلي الغاية الحققة ، والناصرية هي رؤية سياسية متكاملة لمشاكل الواقع العربي في النصف الأخير من القرن العشرين وكيفية حل تلك المشاكل والأسلوب الأمثل لتجاوزها . وهي ملتزمة بمبادئ الدين وقيمه وأهدافه دون تجاوز ، ولهذا لم يفرد فصلاً في الميثاق لقضية الوجود لأنها ليست مجالاً للإجتهد ، وإذا كانت الناصرية قد استفادت من الدين في منهجها ورؤيتها فذلك لا يضيء عليها أية صبغة دينية مقدسة

فهو اجتهاد وضعي ونظري مشروع وليست منزلة من لدن الله ، كما أنها ليست قانونا علميا فهي تؤمن بالدين والعلم ولا تتناقض معها ولكنها ليست مثلها مطلقا ، فالدين في الإدراك الناصري جزء من عملية التنمية الشاملة والتغيير الاجتماعي .

إن الإسلام في الفكر الناصري ليس مجرد دين فحسب ، ولكنه بالإضافة لذلك هو إطار عام صالح لكل زمان ومكان للمقيم والاقتصاد والثقافة والسياسة ولشتي نواحي الحياة وهو معيار ضروري وهام لضبط وقياس كل اجتهاد إنساني يهدف لتطوير المجتمعات العربية والإسلامية ، فالناصرية تتميز بين الثوابت والمتغيرات بين الأصول والفروع بين الدين والدنيا وهي ايدولوجية سياسية استندت إلى ثوابت المنهج الإسلامي وتقيدت بنصوص الكتاب بالنسبة وليست ايدولوجية دينية أو مذهبا فقهيا جديدا ذلك أن الزعيم الخالد جمال عبد الناصر كان - يجاهد ويجتهد في آن واحد فيكتسب خبرة جديدة ومعرفة جديدة فيتقدم باجتهاد جديد يحسب له وينسب إليه فالاصل في المجتهد هو الا يتقيد بمذهب معين وإنما يتقيد بنصوص الكتاب والسنة كما أن الاجتهاد لا ينسب إلا لصاحبه تجنباً لإحتمالات الخطأ والقصور البشري ذي العقل المحدود ، كما أن هناك مناهج وقراءات وتفسير وطرق استنباط متباينة في استخلاص المواقف والمفاهيم والحلول القرآنية الإسلامية فقد عرف تاريخنا الفكري القديم والمعاصر مدارس متعددة بل ومتصارعة إلى حد الإقتتال مع أن كلا منهما تنطلق من الإيمان بالإسلام بل ومن ذات النص ، ففي القرآن اختلفوا أهو قديم أم محدث وفي الإنسان اختلفوا أهو منزله أو مجسده .

ولقد قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه >> القرآن حمال أوجه << >> هذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال << وقد كان للزعيم جمال عبد الناصر قراءته الخاصة والتميزة للإسلام واستخلاص المبادئ والمفاهيم منه .

إن الإيمان الذي لا يتزعزع بالله وبرسالته هو أحد الأسس المنهجية في الفكر الناصري لما له من دور رئيسي في توجيه حركة التاريخ الإنساني وتفسيرها ، وكذلك الإيمان بالإنسان ودوره المتميز في بناء الأرض وعمرانها وإحداث التغيير الاجتماعي نحو تحقيق المجتمع الإنساني العادل . ولهذا لم يأتي رفض الناصرية للنموذجين المفكرين السائدين في العالم من فراغ ولم يكن موقفا ذاتيا عنيدا ولكنه كان إصرارا على شق طريق جديد ومتميز وابتداعا باهرا في وجه دعاة التقليد والتبعية وتعبيرا عن هويتنا العربية والإسلامية ووعيا بثوابت الدين والتراث .

إن الناصرية قد طورت الأيدولوجية بنائية تقوم دعائمها على أساس تحقيق ديمقراطية موجهة واشتراكية اقتصادية حركة تعاونية اجتماعية شاملة ووحدة عربية متحررة وهو تطور متفق تماما مع نفس القيم الأساس للمجتمع العربي والإسلامي .

ويمكننا التحقق من ذلك من خلال أهداف النضال العربي التي حددتها الناصرية بالحرية والإشتركية والوحدة .

أولا - الحرية

الحرية هي الخلاص من العبودية . وقد كانت معركة الإسلام الإولي هي معركة الحرية حيث أسقطت العبودية لغير الله من الأصنام والأوثان واستهدفت بذلك تحرير الإنسان ورد كرامته باعتباره خليفة الله في

الأرض والشهادتين تعينان الإنعتاق والتحرر فالحرية الإنسانية تعني ألا يكون الإنسان مملوكا لأحد لها في نفسه ولا في بلده ولا في أمته . وما العبودية إلا لله وحده ، حيث كان ذلك الوصف هو أشرف الأوصاف لأنبياء الله .

« وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله » (٣)

وعند استقرار التاريخ نلاحظ أن هناك علاقة وثيقة بين حرية الإنسان وبين تقدمه فبمقدار ما تكون هناك من حرية بمقدار من يحدث من تقدم وحضارة ، التفكير الإسلامي لا يمكن أن يستقيم إلا في ظل وجود الحرية ، أما فيما عدا ذلك فلا يكون هناك مجالا للإبداع والاجتهاد فيه فالحرية وحدها هي القدرة علي تحريك الإنسان إلي ملاحقة التقدم ودفعه ، والإنسان الحر هو أساس المجتمع الحر وهو بناء المقتدر .

والحرية في الناصرية هي حرية الوطن سياسيا واقتصاديا وحرية المواطن اقتصاديا واجتماعيا . ولقد تمثلت حرية الوطن بالغاء النظام الملكي غير المعترف به اسلاميا وإقامة النظام الجمهوري وإخضاعه للإستفتاء الشعبي العام والغاء النظام الإقطاعي رحلت الأحزاب السياسية التي كانت تتلاعب بارادة الشعب كما تمثلت حرية المواطن من خلال فك القيود التي تكبله وإطلاق ارادته لكي يعبر عنها في الإستفتاءات التي تعتبر تدريبا حقيقيا للجماهير علي ممارستها باستمرار.

وكان هدف إقامة حياة ديمقراطية سليمة هو أحد أهداف الثورة العربية فالديمقراطية تعني - ناصريا - إقامة تنظيم سياسي يجمع كل قوي الشعب العاملة ومفتوح أمام الجميع ولا يعني بأي حال إقامة دكتاتورية الطبقات أو تسلط الصفوة أو النخبة علي مقدرات الشعب .:

" أن الديمقراطية هي تأكيد السيادة للشعب- ووضع السلطة كلها في يده وتكريسها لتحقيق أهدافه

أن حرية الوطن هي المدخل الضروري إلي حرية المواطن هي الضمان الوحيد لإستكمال وتعميق وحماية حرية الوطن ولا حرية للفرد بغير تحريره ، أولا من برائن الاستغلال أن ذلك الأساس الذي يجعل الحرية الاجتماعية مدخلا إلي الحرية السياسية بل المدخل الوحيد . لذلك رأي الزعيم الخالد توزيع الثروة بالإشتراك وتوزيع السلطة بالديمقراطية لأن ما يترتب علي فقدان الحرية السياسية ضياع لساكنات الحريات العامة الأخرى كالحرية المدينة والعملية، والاجتماعية والأدبية . فالحرية في الإسلام أصل عام يمتد لكل مجالات الحياة ، والأصل في الأشياء هو الآباحة حيث قال تعالى « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا » . والحدود الوحيدة التي ترد علي حريته تتمثل في ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله من زواجر ونواهي والحرية تزاوُل في حدود العقيدة الإسلامية فلا حرية ضد هذه العقيدة فالإسلام يبيح لغير المسلمين - من أهل الكتاب - أن يظلوا علي دينهم ولا يكرهون علي دخول الإسلام " لا إكراه في الدين (٤) » فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر » (٥) ذلك إن من أبرز مظاهر حرية الإنسان هي تحريره من سلطان التقليد دون تدبر ومطالبته باستعمال عقله في تأمل ملكوت الله ليصل إلي الإيمان الحقيقي .

أن الأمة حرة في وطنها التي تعيش فيه ، ولا تستبعد لدولة أخرى مهما بلغ قوتها وجبروتها فإذا تعرضت لمحاولة الاستعباد وجب دفع ذلك عنها. >> أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ، وأن الله علي نصرهم لقدير >> (٦)

والأمة المعتدي عليها اذا نهضت للدفاع وعرفت كيف تقاوم العدوان يكفئها الله علي ذلك بالحرية الكريمة والنصر المبين >> ونريد أن نمن علي الذين استضعفوا في الأرض وتجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين >> (٧)

وإذا كانت الحرية تعني تحقيق ظروف خالية من القيود فإن الحرية في الإسلام هي الحرية المنظمة ، وليس في الدنيا حرية مطلقة ويدون حدود ذلك أن تمام الحرية لا كما لها قد يكون بالمنع أحيانا .

ثانيا الإشتراكية

الإشتراكية في الإسلام تعني العدل الإجتماعي والعدل هو الأصل الثاني من أصول الدين ، والعدل صفة من صفات الله سبحانه وتعالى والتي يجب ألا نتعامل معها كحقائق ميتافيزيقية فوقنا لا لنا بها وإنما يجب أن نتعامل معها كمؤشرات ومنازل علي الطريق .

الإشتراكية في الناصرية هي الطريق الوحيد لتقدم وتجاوز التخلف والتبعية وهي لا تقوم علي أساس مادي ، ولا تقدم نفسها كفلسفة كلية للوجود ، إنما هي تعتبر حلا لمشكلة التخلف الإقتصادي والظلم الإجتماعي مع الإبقاء علي التراث الروحي والفكري كمقوم أساسي من مقومات الحياة .

والإشتراكية بدعائمتيها الكفاية والعدل هي طريق الحرية الاجتماعية ولا تقتصر علي مجرد توزيع الثروة الوطنية وإنما تتطلب توسيع قاعدتها بحيث تستطيع الوفاء بالحقوق العادلة للجماهير الشعبية، وحل الصراع الاجتماعي سليما بعد تجريد القوي الرجعية من أسلحتها .

والإشتراكية في الناصرية ليست متهافتات فلسفية .. وليست شعارات ذات طنين فهمي في النهاية بيت سعيد لكل أسرة وبيت مفتوح للصحة وللعلم وللثقافة مظلا بالامان الاجتماعي ضد المفاجآت . وقد قال الزعيم الخالد و" الاسلام لم يكن ديننا فقط لكنه كان تنظيم العدالة علي الأرض وينظم لنا المساواة ويتيح تكافؤ الفرص وهذا كله عبرنا عنه لكم في كلمة الإشتراكية " (٨)

" الاسلام في أول أيامه كان أول دين للإشتراكية ، والدولة التي الاسلام والتي أقامها محمد عليه السلام كانت أول دولة إشتراكية محمد النبي أول من طبق سياسة التأميم في هذه الأيام " .

أن العدالة لا يمكن أن تستمر وتزدهر الا تحت لواء الحرية فالإشتراكية هي الصياغ المعاصرة التي تمكن الانسان من النضال لتجميع الجماهير من أجل القضاء علي استغلال الانسان لاخته الانسان . وان الايمان بالإشتراكية النابع من الايمان الصحيح والفهم الصحيح لتعاليم الدين الاسلامي هو شكل راق من أشكال هذا الايمان لانه ايمان بالقيم الروحية والتراث الفكري لمجتمعنا .. فالعدالة هي شريعة الله ، وشريعة الله

شريعة العدل تأبى أن يكون الغني أرثا والفقير أرثا ذلك أن الفقر مرض اجتماعي وليس قدرا مكتوبا وصدق تعالى في كتابه الكريم " وما من دابة في الارض إلا علي الله رزقها " (٩)

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " كاد الفقر أن يكون كفرا " فالعدل واجب في الحكم والفعل والقول، والسياسة العادلة جزء من الدين فاذا ظهرت امارات العدل واسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه . فلا كرامة لجائع أو لمريض أو لفقير في مجتمع تغطي فيه القسوة والاهمال علي الرحمة والعناية ، ومن هنا يأتي دور التكافل الاجتماعي في تحقيق العدل الاجتماعي وذلك ماسعت اليه الناصرية حثيثا نحو تحقيقه .

ان الناصرية تنظر الي المجتمع نظرة فئوية وليست طبقية وهي في هذا تتجاوب مع منهج الاسلام في كون الطبقات سلبية من سلبيات الحياة الاجتماعية . وصدق تعالى " وهو الذي جعلكم خلائف الارض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليلوكم فيما اتاكم " (١٠) . " نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات " (١١) . " فضل الله المجاهدين بأموالهم وانفسهم علي القاعدين درجة " (١٢) .

ولقد ورد مصطلح درجة في القرآن في أربع آيات معناها جميعا يدور حول أمور معنوية كما ورد مصطلح درجات ١٤ مره بمعنى أنها مراتب في الثواب الاخرى . والتفضيل هو تفضيل كفاءات ومواهب لا تفضيل امتيازات واستثناءات وعلي أساس المساواة في الحقوق والواجبات يقوم المجتمع الكريم حتي لا يؤدي تفاوت الناس في المواهب والكفاءات الي استبعاد فريق لفريق وبهذا ضمن الاسلام تعاون المجتمع بتعدد فئاته وتفاوت أحوال أبنائه وتساويهم في الواجبات الاجتماعية والكرامة الانسانية فالاشتراكية في الناصرية ليست مساواة معصوية العينين ولكنها الفرص المتكافئة والتي هي الرد الاشتراكي علي الامتيازات الطبقية .

ان حق التملك هو أحد الحقوق التي قررتها الشريعة وكفلت حمايتها ولكن هذا الحق ليس مطلقا بل هو مقيد بمصلحة الجماعة ولا يخضع لها وتحديد حق التملك وحدود الملكية اذا اقتضته مصلحة الأمة اصبح أمرا جائزا بل واجبا. ذلك أن الشرع في النظام الاسلامي أساسه هو المصلحة العامة وليس مقصودا لذاته ولكنه مقصود لتحقيق مصلحة المسلمين وقد قال الاصوليون " حيث وجدت المصلحة فثم شرع الله وقد اتبع المسلمون طريقتين في تحديد ملكية الارض الأولى عندما اعتبر الفروق أراضي العراق والشام ومصر ملكا للدولة وفلاحوها اجراء عليها يأخذون من غلتها ما يحتاجون اليه والثانية عندما تم تقسيم الاراضي علي الفلاحين في الاتدلس .

اذا كان الكون كله لله " لله مافي السموات وما في الارض " (١٣) ومسخر للانسان " سخر لكم مافي الارض " (١٤) وسخر لكم مافي السموات " (١٥) .

فان المال وسيلة خير باعتباره إحدى وسائل تبادل المنافع وقضاء الحوائج ولا ينبغي تكديس الثروات " كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم " (١٦) ، واذا كان التملك هو وظيفة اجتماعية " وانفقوا مما

جعلكم مستخلفين فيه " (١٧) فان العمل هو أهم وسائل التملك حيث جعل الاسلام العمل قيمة أساسية من القيم الاجتماعية والاقتصادية وأحاطه بالقداسة .

واذا كانت الملكية تؤدي الي ظلم الشعب أو فئة منه فان من المصلحة انتزاع هذه الملكية أو تحديدها وكان الاخذ بذلك استصلاحا تفعله الدولة من قبيل السياسة الشرعية ، وهي حق الدولة في فعل كل ما فيه مصلحة للناس ، وصدق رسول الله القائل " الناس شركاء في ثلاث الماء والكلا والنار " وقد جاء في البيان الصادر عن المؤتمر الاول لعلماء المسلمين " ان من حق أولياء الأمر في كل بلد أن يحدوا من حرية التملك بالقدر الذي يكفل درء المفساد البينة وتحقيق المصالح الراجعة " فكل ما كان ضروريا للناس يأخذ حكم جواز التأمين من الناحية التشريعية.

لقد عرف الفقهاء الوقف بأنه " اخراج العين الموقوفة من ملك صاحبها الي ملك الله ، أي أن تكون غير مملوكة لاحد " بل أن تكون منفعتها مخصصة للموقوف عليهم ، وهذا هو التأمين بعينه . وقد حمي الرسول صلي الله عليه وسلم . أي أقتطع جزء من الارض لتكون مرعي عاما لا يملكه أحد بل ينتفع به سواد الشعب - ارضا بالمدينة يقال بها النقيع لترعي فيها خيل المسلمين ، كما حمي الفاروق عمر ارضا بالريذه . (١٨)

ان التأمين ليس بدعة ابتدعتها جمال عبد الناصر وقد وقع التأمين في الاسلام " تشريعا " كما في " الوقف " ووقع في تاريخ الاسلام " عملا " كما في " الحمي " وان نزع الملكية رغما عن صاحبها وقع من الرسول " قضاء " كما في قصة سمرة بن جندب .

الوحدة

التوحيد هو الأصل الاول من أصول الدين ، وقد تزامن وارتبط مع التوحيد القومي للأمة العربية . حيث نزل الاسلام ولم تكن الأمة العربية قد تبلور تكوينها بعد ، فجاء ليساهم المساهمة الاكبر في توحيد هوية الجماعة العربية قومية ، ويعتبر توحيد العرب أثرا مهما من آثار التوحيد الديني ولذلك فان اعادة التوحيد القومي للأمة العربية تمثل خطوة هامة وضرورية علي طريق التوحيد الديني .

والوحدة في الناصرية هي الدعوة الجماهيرية والهدف الشعبي لعودة الامر الطبيعي لأمة واحدة مزقتها اعداؤها ضد ارادتها وضد مصالحها ولأن الوحدة تستمد مشروعيتها من عدم مشروعية التجزئة التي اصطنعها الاستعمار فقد طرحت الناصرية حقيقة أن المنطقة العربية يحق لها أن تنزع الي الاستقلال السياسي والي التعبير عن ارادتها السياسية المستقلة في نوع من الكيان السياسي الموحد .

وقد انتقد الميثاق موقف ثورة ١٩١٩ ، فيما يتعلق بمسألة القومية والذي أشار الي عدم النظر خلف الحدود المصرية كما نص دستور ١٩٥٦ م علي الانتماء للأمة العربية وعلي عدم الاعتراف بالحدود المصطنعة .

ان الناصرية هي أول من أعطت للمفهوم القومي مضمونا اجتماعيا واضحا فقد قال الزعيم الخالد) ان الحرية السياسية والحرية الاجتماعية مقدمات ضرورية للوحدة وليس معني هذا انه يتعين علينا الانتظار حتي يتحقق هذا كله تماما في كل أرض لكي نبدأ الحديث أو العمل من أجل الوحدة . ان اهداف النضال تعطي لبعضها وتأخذ من بعضها وتعزز احداها الاخرى وتتعزيز بها (. (١٩)

(لقد كان الكفاح من أجل الوحدة ، هو نفسه الكفاح من أجل الحياة ولقد كان التلازم بين القوة والوحدة من أبرز معالم تاريخ أمتنا فما من مرة توافرت القوة الا كانت الوحدة نتيجة لها) .

وقد قال الزعيم الخالد في القومية (ان شعلة القومية ستبقي ابد الدهر عالية مرتفعة لانها لا تنحصر في شخص واحد هو جمال عبد الناصر ولا تنحصر في افراد آخرين هم من يعملون مع جمال عبد الناصر ولكنها تمثل الشعب العربي) . (٢٠)

وعندما يتحدث عن العلاقة بين العروبة والاسلام " ان الامة العربية لا تري أي تعارض بين قوميتها العربية المحدودة وبين تضامنها القلبي والاخوي مع الأمم الاسلامية " . (٢١)

(ان الاسلام ثورة والتضامن الاسلامي تحتاجه الشعوب الاسلامية) . (٢٢)

واذا كان الميثاق قد اشار الي الروابط الاسلامية الا أن فلسفة الثورة كانت قد وضعت بشكل لا يقبل الجدل تصور عبد الناصر للعلاقة بين القومية والاسلام حيث يتحدث عن الدائرة الثالثة وهي الدائرة الاسلامية التي تربط مصر بالعالم . ذلك ان ملايين المسلمين (تجعله - عبد الناصر - باحساس كبير بالامكانات الهائلة التي يمكن أن يحققها تعاون بين هؤلاء المسلمين جميعا ، تعاون لا يخرج عن حدود ولاتهم لاوطانهم الاصلية بالطبع . لكنه يكفل لهم ولاخوانهم في العقيدة ، قوة غير محدودة .) .

وفي موقف آخر يوضح الزعيم بجلاء امكانية وجود الانتماء الديني المتعدد والانتماء القومي الواحد فيقول : (اننا اذا حاسبنا الناس علي أساس دينهم فان ذلك لا يقودنا الا الي حرب اهلية .. وأنا لا أنظر للمسيحيين هنا أو للمسلمين علي انهم مسيحيون او مسلمون وانما هم في نظري جميعا مواطنون) . فهو لا يتصور مطلقا امكانية اقامة الاوطان علي أسس دينية .

ان الناصرية تري في علاقة الامة العربية بالامة الاسلامية هي علاقة تعاون وتضامن سياسي وعلاقة أخوة في العقيدة . في حين أن العلاقة بين الشعوب العربية هي علاقة انتماء واندماج وتمثل وحدة عضوية فوق أية فرد وبعد أي مرحلة .

واذا كان من يناهض العروبة بالاسلام . بان هناك تعارضا بين اقامة الدولة العربية الواحدة . والدعوة الي الوحدة الاسلامية فاننا نذكرهم بما قاله المرشد العام للاخوان المسلمين (ان هذه الشعوب الممتدة من الخليج الي المحيط كلها عربية تجمعها العقيدة . ويوحد بينها اللسان وتؤلفها الوضعية المتناسقة في رقعة من الارض واحدة متصلة متشابهة . لا يحول بين أجزائها حال ولايفرق بين حدودها فارق ونحن نعتقد

أننا حين نعمل للعروبة نعمل للاسلام . ولخير العالم كله . فلن ينهض الاسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب العربية ووحدتها فالعرب هم أمة الاسلام وشعبه المميز .

ويقول ابن باديس ممثل الجامعة الاسلامية في المغرب العربي عن العلاقة بين العروبة والاسلام (العرب أمه في القومية وفي السياسة ، والوحدة السياسية بمعنى وحدة الدولة امر وارد بل واجب بين من يتمتعون منهم بالاستقلال عن مناطق نفوذ الاستعمار ، اما الامم التي تجمعها رابطة الملة والاعتقاد الديني دون رابطة العروبة القومية فان رابطة الدين تثمر لها وحدة في النواحي الادبية والاجتماعية - دون السياسية - ومن ثم دون الدولة الواحدة فلا بد والحال كذلك من التميز بين نوع الرابطة) .

وجمال الدين الافغانى يري (أن النوع الانساني واحد ولكن الخواص القومية توزعه الي شعوب وقوميات وبين الملة الاسلامية روابط مصلحة ووشائج اعتقاد لكنها لا ترقى الي الحد الذي تجعل الممكن والاصلح بالنسبة لهم هو وحدة الخلافة أو الدولة الأمر الذي يترك الباب مفتوحا علي مصراعيه لرابطة القومية ودولتها) .

وأبو الاعلي المودودي يقول في القومية ، أما القومية فان أريد بها الجنسية فهي أمر فطري لا نعارضه .. وكذا اريد بها انتصار الفرد لشعبه شريطة الا يستهدف تحطيم الشعوب الاخرى ان اريد بها حب الفرد لشعبه فنحن لا نعارضها كذلك اذا كان هذا الحب لا يعني العصبة القومية العمياء التي تجعل الفرد يحتقر الشعوب الاخرى وينحاز الي شعبه بالحق والباطل علي السواء . وان اريد بها مبدأ الاستقلال القومي فهو هدف سليم كذلك فمن حق كل شعب ان يقوم بأمره ويتولي بنفسه تدبير شئون بلاده) . اي ان المودودي لا يعادي القوميه باطلاق ومن حيث المبدأ فإنه يعادي القوميه العدوانيه وقوميتنا العربيه ليست كذلك لانها خلقت وترعرعت في احضان ديننا الاسلامي الخفيف ، والناصريه وهي تؤمن بوحدة الامه العربيه تري في ذلك شرطا ضروريا هاما لنصرة الاسلام والمسلمين في أرجاء المعموره .

واذا كان هناك من يناهض الاسلام ويعمل علي الترويج لما اصطلح علي تسميتها بالعلمانيه او اللادينييه والتي هي في حقيقتها مذهب ديني في المسيحيه وجزء من تراثها اللاهوتي وتعني فصل الدين عن الدوله فلا معنى اذا للعلمانيه بعيدا عن اصلها الديني ظرفها التاريخي والجغرافي لان جوهر الدعوه للعلمانيه في مجتمع المسلمين يعني استبدال الشرائع والقواعد والاداب الاسلاميه بأخرى وضعية وابقاء الاسلام مجرد شعائر وطقوس تؤدي بالمساجد في الوقت الذي انتقل الاسلام بالعباده من الصومعه الي الشارع واعتبر مجرد ازاحة الاذي عن الطريق صدقه ، واسقط تلقائيا تلك الحواجز المصطنعه بين الدنيا والدين . وجاء في الحديث الشريف (ليس منا من ترك دنياه لأخرته) ولا رهبانيه في الاسلام والزهد في الاسلام ليس رهبنيه جديده ولا هو اعتزال للحياه وانما هو الاكتفاء بالحلال لا التجرد منه فأزهد البشر هو الرسول العظيم .

ان من يقول بفصل الدين عن السياسه لا يفهم في الدين ولا في السياسه كما يقول الامام الخميني ويسمئها الدكتور عصمت سيف الدوله بآية المناهضة ويعبر عنها بعصر المفكرين بالمقاله الابليسيه (٢٣) او ينسبها البعض للاسرائيليات الجديده (٢٤) ويدعوها آخرون بالفصام النكد (٢٥) ففي الاسلام يرتبط

الدين بالدولة ارتباطا وثيقا ، ولا يمكن تصور دولة اسلامية بلا دين كما لا يمكن تصور الدين الاسلامي فارغا من المجتمع وسياسة الدولة ولقد كان قاضي بغداد ابو الحسن الماوردي هو أول من وضع الاسس النظرية لفكرة ان الاسلام دين ودولة . (٢٦)

ان بعض فصائل الحركة الاسلامية قد صعدت من درجة الخلاف بين الناصريين وبين جماعة الاخوان المسلمين من المستوي السياسي الي المستوي الديني فيحكمون علي الثورة العربية بالعلمانية وهم يعلمون تماما ان الصراع بين عبد الناصر والاخوان ليس علي الدين ولا خلافا علي الانتماء اليه والولاء له ، وانما كان سياسيا حول السلطة والحكم . وقد قال عبد الناصر : (هم يقولون القرآن دستورنا ، ونحن نخاع الملك ونقضي علي الفساد ، والظلم الاجتماعي ، وتحقيق الجلاء ، فهل الذي نعمله خروج علي القرآن) (٢٧)

ان المشروع الحضاري الناصري هو مشروع قومي وليس علمانيا وهو خطوة علي درب احياء ذاتية الأمة العربية والاسلامية . لحضارتنا هي حضارة قومية لأنها المحصلة الزرقي لتفاعل الحضارات السابقة ، وهي حضارة ذات مضمون اسلامي ، لا يمكن نزع احدهما عن الآخر ، او انتزاعه منها فذلك محال فهلا وعينا السلامنا وعروبتنا جيدا وابصرنا العلاقة العضوية بينهما .

هوامش

- ١- سورة الأحزاب الآية ٥
- ٢- سورة النساء الآية ٥٩
- ٣- سورة البقرة الآية ٢٣
- ٤- سورة البقرة الآية ٢٩
- ٥- سورة الغاشية الآية ٢١، ٢٢
- ٦- سورة الحج الآية ٣٩
- ٧- سورة القصص الآية ٥
- ٨- خطاب في ٢٥ / ٤ / ١٩٦٤م
- ٩- سورة هود الآية ٦
- ١٠- سورة الانعام الآية ١٦٥
- ١١- سورة الزخرف الآية ٣٢
- ١٢- سورة النساء آية ٩٥
- ١٣- سورة البقرة آية ٢٨٤
- ١٤- سورة الحج آية ٦٥
- ١٥- سورة الجاثية آية ١٣
- ١٦- سورة الحشر الآية ٧
- ١٧- سورة الحديد الآية ٧
- ١٨- انظر : بحث الحمي في الاحكام السلطانية للماوردي ص ١٦٤
- ١٩- خطاب في ٢٢ / ٢ / ١٩٦٧م
- ٢٠- خطاب في ١٨ / ٥ / ١٩٥٨م
- ٢١- خطاب في ٢٧ / ٥ / ١٩٦٧م
- ٢٢- خطاب في ٢٢ / ٢ / ١٩٦٢م
- ٢٣- الشيخ محمد رشيد رضا
- ٢٤- الزعيم المغربي علال الفاسي
- ٢٥- سيد قطب
- ٢٦- انظر : كتاب الاحكام السلطانية
- ٢٧- حديث في ٥ / ٩ / ١٩٥٤م

الإسلام والمجتمع عند عبد الناصر

روي لنا الحكيم الهندي العظيم "راماكرشنا" ان أربعة من العميان انطلقوا يوما الي فيل فأخذ كل واحد منهم جارحة من جوارحه وجسها بيده ومثلها في نفسه، فأخبر الذي مس الرجل ان خلقه الفيل طويله مدورة شبيهه بأصل الشجرة وجذع النخلة وأخبر الذي مس الظهر أن خلقته شبيهه بالهضبة العالية والرابيه المرتفعه وأخبر الذي مس خرطوممه انه طويل كالسهم... إلخ. وهكذا أخذ كل واحد من العميان يكذب صاحبه ويدعي عليه الخطأ والغلط والجهل فيما وصفه من خلق الفيل. وهذا هو حال الباحثين حينما يحاول كل منهم معرفة حقيقة العلاقة الديالكتيكية بين الناصرية والاسلام . فإن كل فرد منهم لا يصيب الحق في وجوهه ولا يخطئه أيضا بل يصيب منه جهة واحدة وبالتالي فإنه لا يري من الحقيقة إلا وجها واحدا من أوجهها اللامتناهية. فمنهم من وصفه بالاحاد - أي عبد الناصر - ومنهم من صبغ أيديولوجيته السياسييه بصبغه إسلاميه محضة ردا علي الفريق الاول. ولا شك أن أحدا لم يتوصل إلي الحقيقة المطلقة في كل ذلك .

ولا تدعي هذه الدراسة تقديم الاجابه عن التساؤلات الشائكة في العلاقة بين الناصرية والاسلام ولكنها تحاول النظر إلي العلاقة من منظور مختلف أدواته المحورية التحليل (السوسيولوجي الاجتماعي) عبر مقدمة، تعريف ، وظائف ثم روح الاسلام. وإذا كانت الدراسة تقدم - هي الاخرى - وجها واحدا من المسألة فانها لا تدعي تحميل الناصرية بمقاهيم معينة كما انها لا تربط الاسلام بمعاني محدودة الرؤية ولكنها تحاول النظر إلي العلاقة بصورة مختلفة .

المنطلق الاولى لدور عبد الناصر في إحداث تغير اجتماعي يذهب إلى رؤيته الذاتية المتفقة مع أنماط اجتماعية - ثورية كانت مهيأة ولم يحقها النسق البورجوازي - الاستعماري قبل الثورة فأطاح بالسلطة ابتغاء لفرض تلك الأنماط في الحرية السياسية والحرية الاجتماعية مقوضا بتلك التوازنات النسبية السائدة والمستندة على مقولة مجتمع النصف في المائة ، وقد أكد أيضا على رؤيته الثورية في ضرورة إقامة مجتمع يعتمد على القوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في التغيير والثورة وعلى درجة تكيف عالية مع المكونات الحضارية للمجتمع بما يوحز درجة متقدمة من التوازن الاجتماعي وحدا أو حتي من الرضاء النفسي للأفراد وفي ذلك تأكيد نا صري للتغير الارادي الثوري .

والناصرية كمشروع حضاري عربي حقيقة موضوعية تنتمي إلى لغة المجتمع الحي المتحرك عبر فعالية نهضته الجديدة ، فهي الاطار الذي حدد نوعية هذه النهضة وطبع ملامحها واعطاها ماهيتها الحضارية التي تميزت بأبرز ما يتميز بها حركات النهضة المعاصرة المتشابهة لدى شعوب العالم الثالث وكانت لها بالاضافة إلى ذلك ملامحها الخاصة التي تعطيها تكوينها الذاتي المختلف وكانت أهم تلك الملامح اعتماد النظرة الشاملة في معالجة قضايا التطور والاختذ بمنطق القياس الموضوعي للامور ، وقد ساعد ذلك على الوصول إلى بعض القواعد المنهجية واعتمادها ضمن المنهج الناصري ، فتوصلت الناصرية إلى ان التفاعل بين الارادة الانسانية من جانب والواقع المادي القائم في المجتمع من جانب آخر هو المسئول عن التطور وتحديد اتجاهه فكل من الارادة الانسانية بقدراتها الابداعية والواقع المادي بظروفه ومكوناته يؤثر في الآخر ويتأثر به وليس في مقدور أي منهما ان يدفع التطور الانساني قدما دون مساهمة فعالة من الآخر . كما توصلت الناصرية إلى ان التطور للمجتمعات لا يتم دون ضوابط ولكن تحكمه قوانين عامة من أهمها :-

١- قانون التقدم الاجتماعي :-

فالتقدم يعني تطور نظم المجتمع من صور بسيطة إلى صور اجتماعية أكثر زيفا الأمر الذي يكون ملائما للعدد الأكبر من أعضائه اذا كانت الانسانية - وبالضرورة - موضع التقدير.

٢ - قانون التغير الثوري للتطور الاجتماعي :-

ان الصراع الذي يحدث في المجتمع بين درجة التطور وبين قواه الانتاجية من جانب وتختلف النظم الاجتماعية من جانب آخر يتحدد بفاعلية الانسان الثورية لدرجة ان المجتمع قد يدخل مرحلة ثورية فتنشأ نظما اجتماعية أكثر تطورا لتشمل البتاء الاجتماعي بأكمله وتحتويه فيقول الميثاق الوطني (ان الثورة تقدم بالطبيعة . ان التقدم هو غاية الثورة والتخلف المادي والاجتماعي هو المفجر الحقيقي لارادة التغيير والانتقال بكل قوة مما كان قائما بالفعل إلى ما ينبغي ان يقوم بالامل .

٣ - قانون نضال القوي الاجتماعية :-

يتحدد تطور كل مجتمع عن طريق الاختلافات والصراع بين القوي الاجتماعية المحددة التي يتكون منها وهي صاحبة المصلحة في غاية النضال وبين أعدائها الساعين إلى تقويض مكاسب تلك القوي والفيصل بينهما الموقف من الاستغلال والذي يتحدد بعلاقة المجتمع .

٤ - قانون العلاقة بين المادة والروح :-

تحدد العلاقات الاقتصادية في الانتاج مباشرة أو غير مباشرة بقيام الانجازات الروحية - القيمة كأساس لنهضة المجتمع وهي التي تتفاعل وتتساند مع العلاقات الاقتصادية (معني الثورة الاجتماعية التي تعمل من أجل التغيير الاجتماعي الشامل بسقوط تحالف الاقطاع ورأس المال ونقل الثروة إلى ملكية الشعب العامل وسيطرته ولكننا في نفس الوقت نملي علي قوانين الحركة والتغيير الاجتماعي والقيم الروحية - خطاب ١٢/٢٣ / ١٩٦٣) .

وتشير تلك القوانين إلى أهمية النظرة الكلية الشاملة التي ترفض انصراف الدراسة إلى الوصف المنتظم الموضوعي لمجموعه من الوقائع ذات الاهمية الثانوية بالنسبة للبناء القائم . فالنظرية الصحيحة من الوجهة الناصرية هي الوعي بمسلك عملي يستهدف التغيير . ويتأسس ذلك علي ثلاثة حقائق رئيسية أولها : ان الناصرية لم تبدأ من منطلق ثابت أو دوجما طريقي سواء كان مثاليا أو ماركسيا وانما تبلورت من خلال معالجة المشاكل العملية الخاصة بالعالم العربي بشكل محدد فان انتماء ها الفلسفي ليس للفكر المطلق الذي كان سائدا في القرون الوسطي وانما للنسبية التي أصبحت الطابع المميز للفكر في القرن العشرين ، وثانيها الحاجة إلى منظومة فكرية تقوم علي التفاعل الدينامي الخلاق بين الانسان والطبيعة وعلي العملية التكوينية التي يخلق الانسان عن طريقها ذاته ولكي يتم ذلك لابد من منهج يبدأ من المقدمات الواقعية حتي يصبح المواطنين مقدماته في وجود هم الواقعي وعملية تطورههم .. وتتمثل ثالثها في وجوب التحرك بهذا التصور النظري إضافة إلى ادراك ماهية الواقع لتأسيس نظام اجتماعي للحياة تظل النظرية فيه مصاحبه للمسلك العملي فتحلل الواقع المتغير وتصوغ تصوراته تبعا لذلك . ومن هنا تأتي أهمية ادراك التفاعلات الواقعية التي عاصرت نشأة الناصرية . فقد تنامي الفكر الناصري في اطار حركة شاملة لمحاولة تعقل الوجود العالم - ثالثي والعربي (خاصة) الذي يعيشه الانسان العربي بحيث دفعه إلى ذلك وقوع ثلاثة أحداث هامة أثرت في حياته لايجاد أساليب علمية لمسايرة التطور العالمي المتفقة مع طبيعة العالم المتغيرة في النصف الثاني من القرن العشرين وهي المرحلة التي ظهرت فيها الناصرية وتمثل ذلك في تعاظم قوة حركات التحرر الوطني ، ظهور المعسكر الشيوعي كقوة كبيرة يتزايد وزنها - حينئذ - أمام المعسكر الرأسمالي ثم التقدم العلمي الهائل الذي حقق طفرة في وسائل الانتاج .

وقد أدت تلك التطورات إلى النظر إلى الدين والاسلام في المنطقة العربية باعتباره أحد الجوانب الهامة في حياة المجتمع والثقافة والفرد . وحاولت سائر القوي السياسية التقرب منه لاكتسابها الشرعية الشعبية ومعني ذلك اهتمام المنظور السوسيولوجي للدين بدراسة الوظائف الاجتماعية التي يؤديها للأفراد والمجتمع فضلا عن ابراز الدرجة التي يصل بها إلى مستوي الحفاظ علي استمرارية تكامل

المجتمع وتحقيق الوحدة النفسية للأفراد . فالدين ، وفقا لهذا المنظور ، لا يفهم بمعزل عن باقي أنظمة المجتمع لأنه جزء من نسق بنائي يؤثر ويتأثر بالعمليات الاقتصادية والسياسية والتعليمية داخل المجتمع . وعلي أية حال فإنه من الملاحظ أن دراسة الدين في التراث السوسولوجي لم تحظ بمكانة ثابتة في العلم الاجتماعي . فقد نظر إلي الدين ، تحت تأثير الوضعية علي أنه لاهوت وباعتباره أمر من الأمور المعيارية واعتقد البعض أن الدين لا يمكن دراسته أو تحليله . وشهدت الدراسات السوسولوجية بعد الحرب العالمية الثانية اهتماما ملحوظا بدراسة المعرفة والأفكار والمعاني الذاتية والأديان التي كانت من الموضوعات المهملة في البحث السوسولوجي .

وفي هذا الإطار تأتي المزاوجة بين السوسولوجيا والإسلام والناصرة بتواكب التطورات العلمية في ميادين العلوم الاجتماعية من جانب ولتؤكد الدور المتزايد للإسلام في حياتنا الاجتماعية من جانب ثالث ولتزيد - ثالثا - من قناعاتنا بالأيديولوجية الناصرية .

١- التعريف :

إن الدين عمل جماعي لا يخلو منه مجتمع من المجتمعات . فهو سلوك عام يضم كافة الأفراد وعادة ما يفرض عليهم فرضا حيث يساعد هم علي التخلص من إحباطاتهم الدنيوية في محاولاتهم الحصول علي الغايات المحتملة في الخير والمحبة والجمال لأنه يعطي إطارا ميتافيزيقيا لعالم الحقائق يحاول فيه الإنسان الوصول إلي السعادة المطلقة . ولم يقدم الدين عبر العصور الشعائر والطقوس التي تساعد علي إيجاد الراحة النفسية للأفراد والوسائل التي تقوي الاعتقاد فحسب بل يقدم تفسيرات فكرية تسهم في تكوين الحس الأخلاقي وتهتم الناصرية بالتمييز بين المشكلات المتعلقة بتشأة الديانات وروحانياتها وبين التي تعني بوظيفتها لأن صدق المعتقدات أو زيفها أمر يخص الميتافيزيقا بقاؤها . ولذا فإن نطاق بحثها إلي الدور الذي تقوم به المعتقدات الإيمانية في الحياة وقد أدي تنوع الأديان ما بين سماوية أو وضعية (الطاوية الهندوسية) إلي إشكالية في تعريف الدين الذي قد يفهم من دين معين ولا يتطابق بالضرورة علي الآخر . وقد ساعدت رؤية الناصرية للكون كوحدة كلية في تخطي تلك الجزئية لأنها تقوم بتحديد الجوانب التي تدرس من الظاهرة الدينية وتوضح العاملية الدينية في التأثير علي مكونات الحياة الاجتماعية باعتباره متغيرا مستقلا يساهم في تغيير أنماط سلوكية معينة فتفسر من هذا المنطلق بعلاقته بالمجتمع .

وحسنت الناصرية إشكالية التعريف بتركيزها علي الأديان السماوية والابتعاد عن كل الصيغ الميتافيزيقية كإسناد تفسيره إلي غيبيات مجردة ، فتؤكد إيمانها بالآله الواحد وتتفي الديانة الطبيعية المستندة إلي محض الذهنيات للأفراد أو الديانات الخرافية وليدة التراكمات الحضارية الموروثة لبعض الشعوب مما يضفي علي التعريف الموضوعية التزاما بتوجيه المنهج السوسولوجي وتمتد الرؤية التاريخية للدين عند عبد الناصر إلي أعماق المجتمع الذي عثر فيه علي ميلاد كل دين وانتهى إلي أن الروح الدينية كامنة في المجتمع وأن كل ما هو ديني الأصل إجتماعي ، فالحقيقة الدينية تمتاز بأنها مجتمعية لأنها لا تصدر إلا عن المجتمع وتحقق مصداقيتها فيه ، فالدين موروث للشعب عن أسلافه فيميل إلي الثبات في ميكانيزماته الداخلية من حيث الماهية والجوهر ويختلف الزاوية الذي ينظر منها الأفراد له ، والجماعات بدورها لا تقبل تغيير بمقيداتها أو إعادة النظر فيها حتي باختلاف القائمين علي تنفيذه

والتحدث با سمة ، ولذا يمكن القول ان الدين عند عبد الناصر هو الموروث الشعبي الذي يتضمن الاسلام والمسيحية واليهودية وما يندرج تحت ذلك من تراث حضاري وتقاليده متوارثة (احنا اتعلمنا الدين علي أي اساس، مين اللي علمنا الدين ؟؟ اتعلمناه من أهلنا . الواحد اتعلمه من عيلته واتعلم ان الدين ده حلال وده حرام وتوارثنا هذا أبا عن جد - ١٩٦٨/١٢/٣) .

وتتشابه تلك الرؤية مع فكر " اميل دوركايم " (١٨٦٨-١٩١٧) الذي اعتبر التوقية أكثر صور الدين بساطة واسند هذا الاعتبار إلي الافتراض بان قبائل الاورالتا الاسترالية تمثل مرحلة أولية في النمو التطوري الذي يساعد المجتمع البدائي علي ظهور الممارسات الدينية في أوضح صورها لان التوقية تشير إلي اعتقاد داخلي في قوة غيبية أو مقدسة وفي مبدأ يحدد مجموعة جزاءات يتعين تطبيقها علي من ينتهك المحرمات.

وتتعددي الاضافة الناصرية رؤية الاسلام الاجتماعي إلي انه الحق والعدالة التي تنظر إلي الارادة العليا التي تقيم الخطأ من الصواب بما يحمي ويحفظ القيم المتوارثة لامتزاج الاسلام بالتراث الاجتماعي وتفترض تلك الرؤية أيضا حتمية تفتيت الوضع الراهن بموروثاته الرجعية وايجاد نسق حتمي جديد لاحداث المجتمع الثوري المرتكز علي قيم روحية عقلانية تحس برفض الماضي والتطلع إلي المستقبل وأوضح أهمية الاسلام في المجتمع بوضعه القواعد والقوانين المنظمة لعلاقة الفرد بالواقع والتي بدونها لايشيد تضامن اجتماعي . ولا يكتمل ببيان المجتمع الا بدور الاسلام الذي يترجم المقومات الخلفية والمثل العليا المتسقة مع الكيان الاجتماعي . فهو - في مدلولاته الاجتماعية - تعبير عن الايمان في إطار بيئي معين بقواعد محدده تكون محورا للترباط والائتلاف بين المواطنين فيهدف إلي توحيد ايمان اتباعه وايجاد حلولاً للإهناقات مما يعني تزايد مصداقية الاسلام الاجتماعية لانه يجد أصداء عملية في نفوس المؤمنين وتسليما من عقولهم بسبب الالتقاء الواضح بين القوانين الايمانية (العدالة مثلا) بقوانين تطور المجتمع وأهدافه .

وتتركز أدوار الاسلام في المجتمع بتعزيزه الاتفاق حول طبيعة ومستوي الالتزامات الاجتماعية بتزويد المجتمع بالقيم التي تشكل اتجاهات اعضائه فتحدد لهم مستوي تلك الالتزامات وينظر إلي الاسلام بوصفه مساعدا لخلق أنساق قيمية ذات صفة تكاملية متماسكة .

وفي مثل هذا النوع من الهرم القيمي تجد الناصرية في الاسلام قدرته المتميزة في تحديد ماهية القيم المطلقة واتجاهات الافراد نحوها متدرجة من الماديات إلي المطلق المجرد أو تلبية المتطلبات الكثيرة لافراد المجتمع وحاجاتهم الملحة مثل القضاء علي الاستغلال وسحق الظلم وفي الاديان السماوية تبقي الرغبة في الوصول إلي الكمال وفي العقائد الدينية يمكن تمس تلك الصورة في جوهرها تبعا لمستوي الحضارة والتغير في معيار القيم فيريد الاعتماد علي الاسلام بوصفه بوتقة حضارية للقيم التي تقوم مسارات الافراد الحياتية . ولا يمكن للناصرية الاستناد في تعريف الاسلام علي زاوية الاعتقاد دية اذا استبعدت الاعتقادات كقوي سببية في تفسير الفعل الانساني ولذا يعرف (اجتماعيا) من خلال أنظمتها المطبقة في المجتمع والسلوك الفعلي ، ومن الناحية الوظيفية تري الناصرية ان الاسلام كنسق من الاعتقادات الايمانية والممارسات الاجتماعية الايجابية يمكن المواطنين من النضال ضد المشكلات المختلفة ، فهو رفض

الاستسلام للتخلف والتبعية أولاًية أمور تحاول خرق الارتباطات الانسانية لانه يحفز الافراد علي النضال بنجاح ضد التفسيرات المناقضة لروحه .

ولا يري التفسير الماركسي البناء الحقيقي للاعتقاد الديني باعتباره انعكاس مباشر للعلاقة البنائية بين الافراد والجماعات ولكن ينظر اليه علي انه مظهر من علاقة معنية للتفاعل أي علاقة الانسان بالانتاج الاقتصادي، فطبيعة عملية الانتاج والعلاقة بين الجماعات الاساسية المهمة بعملية الانتاج هي التي تحلق الضروف المؤدية إلي ظهور نمط معين من الاديان ، ففي كل المراحل السابقة علي ظهور المجتمع الشيوعي يقع الناس في علاقة اغترابية مع كل من وسائل الانتاج .

أما الناصرية فلا تعتمد علي الايمان بالغيبيات المجردة فالغيب الذي تؤمن به وبوجوده من وراء الطبيعية العقلية المجردة مختلف عن الطبيعة المادية المنفعلة ، بل ان الاسلام شييء ذو قوة فعالة مؤثرة وذو أسلوب في تصرفاته يتناقض مع الطرق التي تؤثر فيها المادة من حولها ، اذ ان هذه المادة يصدر عنها اثرها دون شعور أو اختيار منها ، أما القوة التي يخضع لها المسلم فيفهمها كقوة عاقلة تقصد ما تفعل وتتصرف بارادتها ، تلك القوة العاقلة المتدبرة ليست منظوية علي ذاتها أو حبيسة ذهن المؤمنين وانما هي ذات اتصال معنوي - حياتي بهم لممارستهم طقوس العبادة المتعددة .

٢- الوظائف:

تري النظرية الوظيفية ان دور الدين في المجتمع هو مساعدة الناس علي التكيف مع الحقائق الثلاثة وهي اللاتوقع والعجز والندرة وما تتضمنه من إحباط وحرمان ووجود من يملكون ومن لا يملكون ، وتمثل هذه الحقائق الثلاث خصائص اساسية للوجود الانساني وتوجد بدرجة متفاوتة في كل المجتمعات الانسانية فالدين ينظر له اذن علي انه أكثر الميكانيزمات الاساسية للتكيف مع العناصر الاحباطية والمخاطرة وهو الذي يعطي إجابة لمشكلة المعني ويجب علي السؤال النهائي لماذا؟ " وبهذا يعطي للوجود الانساني معني ويكون للانسان اجابات علي المشاكل التي لا يستطيع العلم الاجابة عليها .

وتتبلور وظيفة الدين بوصفه الحفز علي الفعل المتجه لقيم مثلي ، فالانساني القريب من الله ليس انسانا يري حقائق مختلفة لا يحس بها غيره فحسب وانما هو يستطيع فعل أكثر مما يستطيعه غير المؤمن ، فالوظيفة الاجتماعية للدين تتمثل في الحفاظ علي تماسك الجماعة وما يرتبط بذلك من موضوعية متصلة به داخل نسق أوسع هو المجتمع .

وتتزايد أهمية الدين في التغير الاجتماعي الذي يطرأ في التحولات علي علاقة الانسان بالانسان ويشير إلي أوضاع جديدة تطرأ علي البناء الاجتماعي ككل والنظم وأدوات الجماعه نتيجة قاعدة جديدة للضبط السلوكي أو كنتاج لتغيرها في بناء فرعي معين أو في جانب من جوانب الوجود الاجتماعي ذاته .

ويؤخذ التغيير الاجتماعي علي أنه التعديلات التي تحدث في أنماط الحياة في مجتمع معين يكشف فيه علي نمو علمي لمصادر الاختلال الوظيفي وعوامله ويكشف أيضا عن البعد التاريخي للتغيير في اطار حركة تغييره شامله (ثورة) تبتعد عن المسائل الجزئية وتمتد الي د قائق السلوك

البشري في مظاهر ثقافته والحضاره والانتقال من البسيط إلى المركب ومن البدائي المتخلف إلى الحضاري المتقدم.

وأعتقد أن الناصريه أن سياسة تذويب الفوارق بين الطبقات هي صيغه ملائمه للتغيير الاجتماعي . فهي تهدف إلى ضمان السيوله الاجتماعيه أي ضمان سيولة الانتقال بين الطبقات المختلفه وهو ما يفترض:

أ- تصفيه الطبقات التي تملك ولا تعمل والتي تعيش على دخل بلا عمل والتي يصعب الانتقال إليها والتي لا يمكن أن تتعايش مع الطبقات الأخرى، ويتطلب تصفيه هذه الطبقات النزول بملكياتها إلى المستوى الذي يلزم أصحابها بالعمل ومعني ذلك فرض العمل على مختلف الطبقات بحيث يتحول أفراد المجتمع إلى عاملين .

ب- ضرورة أن يصبح العمل أساسا للقيمه الاجتماعيه للفرد وأن يصبح المصدر الأساسي للدخل وبذلك لا تتحدد مكانة الفرد الاجتماعيه بناء على الإمتيازات الطبقيه الموروثة بل بناء على دوره في المجتمع بحيث يمكنه تغيير المكانه بتغيير الدور .

ج- ضمان التقارب بين الطبقات الأخرى وذلك بالحد من الثروات والدخول الكبيره ويرفع مستوى معيشة الطبقات الفقيره .

د- اقرار مبدأ تكافؤ الفرص عملا وخاصة في نطاق الخدمات الأساسية اللازمه لحياة الانسان ولتنمية قدراتها ومثلها التعليم والعلاج. ويلعب التعليم المجاني دورا محوريا في تذويب الفوارق بين الطبقات لانه يفتح مجال الحراك الاجتماعيه إلى أعلي أمام كل قادر على إثبات كفاءته في مختلف الأنشطة والوظائف.

ومعني هذا أن التذويب يعني ضمان السيوله الاجتماعيه أي ضمان سهوله الانتقال بين الطبقات بحيث لا تقوم عوائق من القانون أو من الواقع تحول دون جهود الافراد في هذا السبيل وبذلك تحل ظاهرة الفئات الاجتماعيه المفتوحه محل ظاهرة الطبقات المغلقه والتي يتحدد حسب قدرات الفرد ودوره الاجتماعيه.

وتستند الناصريه في تحليلها الوظيفي للاسلام والتغيير الاجتماعيه على الرؤيه المتكامله للاسلام بوصفه فعلا حافزيا للتغيير في المجتمع الذي يظهر فيه الاسلام على أنه الوحده الأكثر تأثيرا في التحليل الاجتماعيه. ويجد الباحثين لدى "ما كس فيبر" إهتماما بالتغيير كعنصر أساسي من عناصر التفاعل الاجتماعيه يفوق مستوى اهتمام "دوركايم" بهذه القضية. ويتضح ذلك من نظرة كل منهما لهذه القضية من خلال علاقتها بالقيم الدينيه. فبينما يؤكد "دوركايم" على دور القيم الامبريقيه في تحريم المساس بالحاله النظاميه الراهنه نجد "فيبر" يوضح من خلال نظريته عن النبوه وعملية الصياغه العقلانيه للكاريزما الدور الآخر للعنصر القيمي المتعلق بالقيم كوسيله اداريه في احداث التغيير الاجتماعيه. ولا يعتبر "ماكس" فيبر منتقضا في هذا الاطار لما يذهب اليه "دوركايم" وإنما نجده يوسع الدور الذي فشل في تأسيسه للقيم ويعزي نجاح "فيبر" في ذلك إلى منظوره المقارن واهتماماته بقضايا التغيير الاجتماعيه.

وتربط الناصريه بين التغير الاجتماعي والصراع الاجتماعي. فالصراع عملية حتميه في كل النظم السياسيه ويتخذ أبعادا متباينه في كل منها ولكنه موجود بوصفه جزءا من الذات الانسانيه وهو البعد الواضح للتعامل في عملية السعي المستمر نحو خلق نظام جديد. والصراع مهما تعددت انماطه وقنواته يسهم في تحقيق الوده والاتساق بين أفراد المجتمع. كما يؤدي الاستمرار إلى إعادة تكييف المعايير وبناء القوه داخل الجماعات مع حاجة الافراد والجماعات المكونه له.

وقد رأى عبدالناصر أن الصراع الطبقي لم ينشأ مع بدايات المجتمع لان الأفراد خلقوا متساوين والهيكل الاجتماعي بطبيعته متناسق يحصل فيه كل فرد حسب جهده لان الطبقات نشأت نتيجة استعمال سلاح رأس المال لاستغلال وطالما استمرت التناقضات والفوارق الطبقيه سيستمر الصراع الطبقي بين من يملكون وبين من لا يملكون.

وتعني الطبقة في الميثاق الوطني قومي منظمه متصارعه. وهو المعنى الذي جاء في البيان الشيوعي ولكنه في بيانه لاسباب الانتماء الطبقي لا يأخذ بتحليل الماركسيه لاسلوب الانتاج وعلاقاته وما يبني عليها من نظريات أخرى (فائض القيمة) بل يرجعها إلى احتكار ثروة الشعب ويضع الميثاق الحل في اطار الديمقراطية التي هي سلطة كل الشعب لان الصراع الطبقي متوقف على موقف الدوله. فحين تكون الدوله ليبراليه يصبح الصراع حتميا وطبيعيا وحين تكون الدوله ديمقراطيه اشتراكيه تبقي الرجعيه الرأسماليه طبقه من حيث هي معاديه ومتصارعه وتتحول بقية الطبقات إلى قومي لانتقاء عامل الصراع بانتقاء مبرراته حتي مع وجود الفوارق بين الطبقات إذ أن الدوله ستقوم تحت قيادتها الجديد بتذويب هذه الفروق سلميا، ويعبر ذلك عن قناعة ناصريه بالانسان (ان النصر عمل والعمل حركه والحركه فكر والفكر فهم وإيمان. وهكذا فكل شيء يبدأ بالانسان).

وتركزت تجربه الثورة الاجتماعيه في مصر في إحداث تغييرات ثوريه في المجتمع لتمس أهم عناصره بالعمل على التلاؤم التدريجي بين الانساق الاجتماعيه وبين المؤثرات الخارجيه (خارج النسق) مثل ما حدث في قرارات يوليو ١٩٦١ ومن ثم يميل النسق إلى التكامل متخطيا المفهوم البنائي التوازني الذي تقول به المدرسه الوظيفيه " إذا كان النسق الاجتماعي يسعي إلى التلاؤم التدريجي مع التغييرات الخارجيه ومن ثم يسعي سعيًا مضطردًا إلى التوازن والتكامل فإن من الواضح ان هناك احتمالا كبيرا بأن تقوم النسق الاجتماعي بمقاومة التغير الخارجي فيفشل في ان يتلاءم معه".

ولكن اذا كان النسق يسعي إلى التلاؤم ليصل إلى وضع متوازي يستجيب فيها لكافة القوي التي تمارس تأثيرها عليه فإن النسق يصبح متوازن لانبثاق التغير من الضمير الجمعي له فلا يسعي إلى مقاومتها لانها معبره عن حاجاته وتخدم قطاعات من الوحدات الاجتماعيه المكونه له وهي القوه صاحبة المصلحه في التغير والثوره.

وحينما عمل عبدالناصر في قرارات ١٩٦١ إلى خلق تغييرات مضاده لاتجاهات النسق المحافظه - الرأسماليه محدثا خلاا وظيفيا فيه فإن ذلك قد أدى إلى انعدام التكاملية النسقيه السائده. وكان ذلك من خلال تصور للاسلام يقوم على أهميته الحيويه في التغيير واتساقه مع المفاهيم الجديد للعداله

الاجتماعيه، وانهاء سيطرة رأس المال الخاص علي القرار الاقتصادي مقابل التزايد الواضح لدور الدوله المعبره عن قطاعات عريضه من المواطنين فمن وجهة النظر السوسيولوجيه يعد الاسلام ديناً شاملاً لانه :-
١- لا يحصر دعواه بحدود إقليميه معينه.

٢- لا يحصر تطبيقه في بعض النظم دون غيرها.

٣- ليس له نوع من الاستقلال الوجودي في النص الموحى به. ولا يمكن أن يتساوي الاسلام مع الممارسات العمليه للمجتمع الذي ينتشر به. وهناك في الاسلام نسق قيمي موحد يحكم كل جوانب الحياه الاجتماعيه وليس هناك انفصال بين المسجد والمجتمع الذي يعكس القيم الاسلاميه في كل أفعاله وبالتالي فإنه يعتبر المظهر للنظام الاجتماعي وان هناك علاقه وثيقه بين القيم والاعتقاد وبين الواقع الاجتماعي.

* وفي الاسلام هناك نموذجان رئيسيان من التغيير المعترف به:-

الاول :- حركة تقدميه نحو تطبيق (الطريقه) الاسلاميه في الحياه وتمثل تقدماً نحو الطبيعه الانسانيه. وقد يتفرع من هذا النموذج مباديء تطبيق (الشريعه) الاسلاميه أو نموذج (الحاكميه) لله أو تطبيق الحدود .

الثاني:- حركة نكوصيه نحو الجشع الانساني والمصالح دون التزام بالقيم الاخلاقيه الاسلاميه وهذه حركه نحو عدم التكامل الاجتماعي. ولتجنب التفرقه بين الواقع الاجتماعي والقيم الدينيه، فإن الاسلام يسمح ببعض التكيف والتعديل حسب الظروف المتغيره، وهو ما يفسر لماذا قامت الشريعه بتعريف ماذا يجب ان تفعل تاركه كيف حسب المكان والزمان.

وكانت فكرة قرارات يوليو ١٩٦١ منبعثه من التوافق الايديولوجي في فكر عبدالناصر بين الاشتراكيه كحتمية تاريخيه للمجتمع في ظل ظروف متغيره والاسلام باعتبار العلاقه الديالكتيكيه وبين البناء الاجتماعي الذي يولد بالعقائد الانسانيه ويكشف عن التضامن بين اعضائه في انجبا هتهم نحو إقامة نموذج مجتمعي جديد ، ان مفهوم الزمن في الفكر الناصري ليس اسلامياً خالصاً كزمنيه الفقهاء أي أنه لا ينكر التاريخي ولا يعترف بإحداث قد خارج الزمن وخارج التاريخ ولكن هذا الزمان لن يكون وحده ، المسؤول عن تغيير الاحداث ، ففي الازمات والمحن العصيبه وفترات التغيير الاجتماعي سيتداخل الامر الآلهي مع الطبقي لتقديم نموذج اجتماعي لمجتمع مستمر ويتجدد مع التاريخ، نموذج للكفاح نحو العداله الاجتماعيه يستشرق المستقبل ويعجل في سير التاريخ.

وقد تصورت القياده الناصريه دور الاسلام في محاوله إعادة تأسيس النظام الاجتماعي بتصوره لضرورة تنشيط بناء أخلاقي متصل به في المجتمع يعمل علي توفير نوع من الالتزام تجاه الاسلام . فالتحول من نموذج الي آخر يصاحبه أزمة علي مستوي المجتمع ككل ويحدد دور الاسلام وفاعليته بمدي إمكانية النخبه لإستخدامه في مواكبة التغيير والاعداد له. ولهذا فإن المرحله الانتقاليه (الخمسينات والستينات) للمجتمع من تقلص دور الاراده الوطنيه سياسياً وما ارتبط بها من هيمنه لقوي الاقطاع والاستعمار ورأس المال المستغل علي الصعيد الاقتصادي الي مرحله الاستغلال الاقتصادي والسياسي تتطلب دوراً ثورياً للاسلام في المحافظه علي تماسك الأمه والتي يسعى معها إلي اقرار توازنات جديده

للقوي الاجتماعي المسحوقه لان التغيير في الانساق الفرعيه (المجال الاقتصادي دي بتأثيرات الاشتراكيه) يعد مظهرا حتميا لعملية التوازن في النسق الاكبر وهو المجتمع. فالوظيفه الاساسيه للتغيرات التي تقع في الانساق الفرعيه هي التأكيد للاستقرار في النسق الاشمل وفي ظل فاعليه ميكانيزمات الضبط الاجتماعي في المستويات الاخرى والتي تؤدي دورا هاما وتعني بها الاسلام.

وترى الناصريه أن الاسلام يؤدي الي سيطرة الاهداف الجمعيه للمجتمع ويميل الي تمثيل الافراد للتوقعات المستقبليه نتيجة ادارتهم للماضي وتراكماته وعملية تخطيطهم لامكاناتهم الماديه فيتلاشي حدوث الاغتراب الناشيء عن سيطرة قوي غريبه علي مقدرات مستقبلهم ويطور المجتمع دائما طرقه المعينه لمعالجة أوضاع أفراد المعين بتحقيق المستقبل.

ويؤدي الاسلام هذه الوظيفه (ضمن وظائفه العديده) بإعتماده علي قيمه النضاليه الثوريه التي تؤمن بالثوره ضد الاستغلال والتفرقه الطبقيه وهكذا فإنه بتقديسه للمعايير والقيم يساعد علي الضبط الاجتماعي باختفاء شرعية علي الانماط المميزه للمجتمع لتوافقه مع آلياته وانساقه مع ميكانيزمات تحركاتها المستقبليه

٣- روح الإسلام :

اتخذ المفهوم التقدمي للاسلام بعدا حاسما في الادبيات الناصريه حيث مزج عبدالناصر القيم الاجتماعيه بالدين فكان مصبرا عن رؤية نظريه محدثه واكبها فهم عملي للواقع ومتطلباته . فقد أكدت القيا د ه الناصريه علس أهمية الاسلام كقوه تكاملية في المجتمع ومحوره المفاهيم الاسلاميه في التغيير الاجتماعي للوصول الي المجتمع الجديد.

وقد امتلأ التراث الناصري بإشارات بارزه إلي وظيفة الاسلام المعياريه ودوره في الثوره الاجتماعيه فيما يصطلح علي تسميه بـ"روح الاسلام" وتعني بها النموذج المستخدم لتفسير فحص الظواهر المعقده وتحليلها في إطار جديد من الأفكار الموجهة للسلوك الإنساني كنسق قيمي جديد يشكل دوافع سيكولوجيه للإنسان نحو بناء مجتمع جديد.

ولا تستند التنميه المستقله إلي دافع مكتسب وإنما هي نشاط ثوري يؤكد أهمية فك الارتباط بالرأسماليه العالميه ومنع الاستغلال في التنظيم الاجتماعي للمجتمع الاشتراكي القائم علي انقاض تحالف رأس المال والاقطاع بقيا دة تحالف قوي الشعب العامل فتؤكد روح الاسلام علي فكرة العداله وتكافؤ الفرص وتلك ما تعتمد عليه الأفكار الدينيه أيضا في جوانبها الاجتماعيه وتتناقض تلك الأفكار الناصريه مع رؤيه ماركس لعلاقه الدين بالنظام الرأسمالي. فقد أعتقد ماركس بأن الطبقة المسيطره في ظل الرأسماليه تستعين بالتعميه الدينيه لاستبقاء الطبقات المغلوله علي أمرها في حاله عبوديه مستديمه تستند الي قبولها الارادي نفسه وحينما تنهي ضروب العبوديه الاقتصاديه أو الاستغلال الطبقي في المجتمع الشيوعي ينهار الدين من تلقاء نفسه لكنه لن يجد له موصفا في مجتمع لا طبقي تسوده ضروب من التنظيم العقلي بين علاقات الانتاج (!!!).

أما الناصريه فتهم باظهار العقلانيه والعمل في الاشتراكيه وروح الاسلام ليس العامل الوحيد الذي انتجها ولكن الهدف هو بيان أحد الجوانب الرئيسيه في المجتمع الجديد من حيث احساس الافكار التنمويه بالواجب الاجتماعي وسماتها التخصصيه لانها لم تكن الا وصولا ثوريا للتقدم ومن ثم فإن الروح الجديده تتلازم مع قيم الاسلام التي تحض عليها في نفس الاطار الذي يعني بأهميته في التوجه نحو مجتمع التنميه المستقله الاشتراكي.

وهناك خاصيتان اساسيتان ميزتا الشخصيه الجديده بحيث خلقت لديها روح الاراده الثوريه وهما العمل واستمراريته والاعتماد عليه كمعيار وحيد للقيمه ثم الرغبه في التحرر من قيود الرأسماليه العالميه وتقويض أسسها. وخلق ذلك موقفا يتضمن أهمية خلق النسق الاجتماعي الشامل كما يتطلب حياة الانسان كوحده مصغره لذلك النسق متحررا من أية بناءات معياريه متصله بالبناء المعرض في مرحلة الاستغلال من شأنها اعاقه فعله في المجتمع.

ويعني ذلك أن الانسان بقيمه الخاصه المستمده من الاسلام بطرح القيم أو الشروط التي تحكم مسارات فعله مؤسسا للتفاعل الاجتماعي الميسر تخلق العلاقات الاجتماعيه المتسقه من خلال الادوار والمكانات المحدده للمواطنين وفقا لتخطيط مركزي يسعى نحو التنميه المستقله.

ونتيجه لذلك يتسم وجود الفعل الانساني بالاراده المطلقه والقدرة الاختياريه علي الفعل لان الانسان ارادته منضبطه بالقيمه المعياريه الاسلاميه الساعيه الي صياغة تماسك المجتمع. فالاسلام يشكل بالضرورة ضوابط للانسان في المجتمع بإعطائه دورا هاما حيث يعد مولدا للفعل خاصة المؤسس لنموذج التنميه المستقله والتي تجعل منها وسيله لتحقيق الرؤيه الاسلاميه في اطار اجتماعي محدد. ويتذكر ذلك في عدة نقاط :-

الاولي :

فيما يتعلق بالاسلام كنسق معياري اخلاقي له دور في صياغة وجهه الانسان العربي وخاصة ذلك المنتمي الي قوي التحالف فيتبدي الاسلام بكونه دينا سماويا يرتكز علي الواقع العملي في التطبيق ودفع الانسان لممارسة عمله اليومي في وعي بمقتضيات كل موقف فيتمثل هدفه في الانسجام مع النموذج التنموي الجديد. ويعني ذلك تقديس الاسلام لمبادئ العدل والمساواه فيكتسب الانسان فيه تتطابق القيم التي يحض عليها الاسلام وما تنا دى له الاشتراكيه. ويدفع الاسلام الفردي الي القيم الثوريه ويحضه علي التغيير وهو ما يؤكد قدرات المواطن العربي علي السعي نحو صياغة المجتمع وفقا لفكرة إيمانيه يحماها في اطار ما ينبغي أن يكون عليه الواقع ، فقال عبدالناصر في خطاب ١٩٦٤/٤/٢٥ " الاسلام لم يكن ديننا فقط ولكنه كان ديننا ، كان ينظم العدله علي الارض وينظم لنا المساواه ويتيح تكافؤ الفرص".

الثانيه :-

فيما يحض البناء القيمي للانسان العربي ، نجد ملامحه لنمو النموذج التنموي ودفع ضرورة تطوره في المجتمع الثوري والذي تؤكد تعاليمه علي العدله الاجتماعيه والتحرر من الاستغلال الطبقي وتأمين مستقبله وما يعني تميزه عن المجتمعات الاخرى بالانفتاح علي التجارب الانسانيه .

بمنظور جدلي يؤمن بترابط الظواهر ودور التجربه في تنقيح الفكره وامتزاجه بالشعوب التي تضافر جهودها معه للتخلص من هيمنة الرأسماليه العالميه، فيعتمد الانسان العربي علي امتلاكه لنوعيه ما من المعرفه للتجارب الانسانيه في الدول الناميه بما يعطيه ضمانه الاسهام الايجابي في مسيره الانسانيه نحو العداله والحرية .

الثالثه: -

يتشكل دور الفاعل في المجتمع الجديد في التطور صوب الاشتراكيه من حيث قيادة القطاع العام للتنميه بسيطره الشعب علي وسائل الانتاج والاتجاه نحو إعادة توزيع فائض العمل الوطني علي أسس من العداله بعد تحرر الارادة السياسيه التي تشكل منطلق الناصريه الايديولوجي، فأصبح ثبات المجتمع هو المتغير المستقل بحيث دعت الي الثوره ورفض امتداد الماضي الي المستقبل بالعمل علي إعادة تشكيل الحاضر استنادا الي الاراده الواعيه للمواطن.

ويعني هذا الاتساق المنطقي بين الفاعل العربي (الانسان) وامتلاكه لمقدرات الاراده بالنظر الي قوه التنظيمات النسقيه المحيطه (الاسلام) وتأثيرها علي سلوكه بما يدفعه نحو تطبيق التعاليم الاسلاميه ومبا دنها الجوهرية المتحوره حول العداله " ان روح الاسلام تدفع الي اقتحام المستقبل علي توافق وانسجام كاملين مع مطالب الحرية السياسيه والحرية الاجتماعيه والحرية الثقافيه - كلمه ١٩٦٧/٣/٢٧)وقد تقترب الناصريه في موقفها العقائدي من رؤيه ماكس فيبر في كتابه الشهير " الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسماليه " ويقوم الافتراض الاساسي في الكتاب علي ان الرأسماليه كأبرز ظواهر العصر الاقتصا ديه في القرن الثامن عشر هي نتاج للروح الديني البروتستانتية بأخلاقه . ومعتقداته وخاصة عند اتباع الطائفة الكالفيثه التي تشجع الاستثمار والادخار وتقديس العمل واحترام المهنة . وقد فرضت تلك الطائفة القواعد المنظمه للسلوك الاقتصادي ونبذ التكامل.

فتفرض الحركه استنادا الي قيم الامانه وصدق القول واتقان الحرف والاهتمام بالعمل . ومن هنا يرتبط علم الاجتماع الاقتصا دي عند فيبر بمصادر دينيه وأسس قيميه وأخلاقيه حينما ينظر الي الدين بوصفه أحد العوامل الاساسيه في تنظيم السلوك الاجتماعي فبرزت الرابطة السوسيولوجيه التي تؤكد وظيفه الدين الاجتماعيه.

ولكن روح الإسلام في الفهم الناصري تحفز العقل الإنساني نحو العدالة وبناء مجتمع تنموي جديد والإنسان العربي في سعيه لذلك يسير مسترشدا بالقيم الإسلاميه لإقامة المشرق الحضاري العربي الناصري ، فالدين لا يشكل بحد ذاته ايديولوجيه سياسيه وإنما يصلح الفكر الديني المستمد من الدين بالطبع لأن يكون منطلقا لأيديولوجية سياسية وفي ذلك اعتقد عبد الناصر بوجود الوظيفة السياسية للإسلام بتوجيهها دعما للسياسة العامة وبما ساعد علي تحقيق التعبئة الإجتماعية والسياسية للمواطنين في إقامة مجتمع جديد .

عن الإسلام والاقتصاد

المجتمع الإنساني مجتمع مركب دائب الحركة والتغير. ولو كانت قطاعاته المختلفة التي يتركب منها تتحرك في اتجاه واحد وبنفس المعدل ، لما أقرنت تغيراته بمشكلات جدية ذات أثر . انما ترجع المشاكل أساسا الي عدم التوازن في حركة المجتمع . وهي مشاكل عدم توازن تتسبب عن تنافر بعض القطاعات أو نشوزها عن التجاوب مع حركة المجتمع ، كأن تقف في مكانها جامدة ، أو كأن تتحرك في اتجاه جانبي أو مضاد . وحتى لو سارت كل قطاعات المجتمع في نفس الاتجاه فهي لا تسير فيه بنفس المعدل . فتكون حركة بعضها بخطوات أسرع أو أبطأ من المعدل المتوسط . ولهذا تلجأ الدول الي التخطيط لتنسيق حركة المجتمع علي نحو يحد من الخلل ومشاكل عدم التوازن . فالمخطط يحرص علي زيادة سرعة القطاعات البطيئة التحرك ، أو ابطاء سرعة القطاعات المسرعة اذا تعذر ذلك ، وببذل قصاري جهده لضمان تحرك جميع القطاعات في اتجاه واحد وبمعدل متوازن . ولعل دروس الثورتين الصناعيتين الأولى التي أحدثها اختراع الآلات المتحركة واستخدامها كبديل للعمل اليدوي علي نطاق واسع ، أحدثت تقدما إقتصاديا ضخما اندفع في طريق النمو والانتشار بخطوات سريعة دون أن يصحبه تقدم اجتماعي مماثل . الأمر الذي أدى الي الخلل في حركة المجتمع وظهور العديد من المشاكل وأخطرها تفشي البطالة . وتعاقب الأزمات الإقتصادية ، ومشاكل الاكتظاظ في المدن والمراكز الصناعية النامية التي اجتذبت أعدادا كبيرة من السكان مع النقص الكبير في مرافقتها الصحية والاجتماعية وخدماتها الثقافية .. ألخ ، ولم تلبث هذه المشاكل أن أدت بتفاقمها الي ازدياد حدة التوتر الاجتماعي ومضاعفة عوامل الصراع الطبقي . هذا فضلا عن قيام الحروب بين الدول لاستغلال خاماتها وأيديها العاملة الرخيصة وتحويلها الي أسواق محتكرة لتسويق منتجاتها .

ولقد عانت الإنسانية ما عانت من مشاكل هذه التفرقة الخطيرة بين التقدم الإقتصادي والاجتماعي طوال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . وكان حتما أن يدرك الناس علي ضوء التجربة المريرة وما عانوه من ويلات الأزمات والحروب والقلق الاجتماعي ومشاكل الفقر والبطالة ، وجوب العمل

علي تحقيق تقدم اجتماعي بصاحب التقدم الإقتصادي في تقدمه بخطوة ، ويحقق التوازن الواجب في حركة المجتمع . وكان الفضل في ذلك لظهور حركة الترشيد التي استهدفت إعادة تنظيم الحياة الإقتصادية علي أسس علمية رشيدة تحصر ما يكتنفها من اسراف أو ضياع في أدني حد مستطاع ، وتحقق وتحقق بفلسفتها الاجتماعية الواضحة التقدم الاجتماعي المنشود فلقد تصدت حركة الترشيد لاحتلال العقلية الإنتاجية محل العقلية الاستغلالية الباغية ، ولإقامة النشاط الإقتصادي علي أساس مشترك من تبادل الخدمات لمصلحة المجمع وفي ظل ما يمكن أن يسمى بدورة العطاء الخيرة . فلم يعد الغرض من النشاط الإقتصادي في نظر الترشيد تهيئة فرص الربح لأفراد قلائل ، وإنما تحقيق الإستغلال الأمثل للموارد الإقتصادية وتوجيهها لتحقيق أفضل اشباع للاحتياجات المواطنين ومتطلبات المجتمع . كما غيرت النظرة الي العامل من مجرد أداة انتاج يستخدم بأقل أجر ممكن الي شريك في الإنتاج وإنسان له احساساته وغرائزه واهتماماته وميوله الخاصة ، ومن ثم يجب الإهتمام بكسب رضاه النفسي ورفع معنوياته إذا أريد رفع مستوي كفايته الإنتاجية . وأفصحت نظريات الترشيد الخاصة بالأجور أن العامل مستهلك بقدر ما هو منتج ، وأن العمال يمثلون أقوى مصدر للقوة الشرائية . ومن هنا يؤدي رفع أجورهم الي إتساع الأسواق وترويج المنتجات وانتشار الرخاء . وهكذا أدي التطور الذي أحدثته حركة الترشيد في الفكر الإقتصادي الي زوال فكرة وجود تناقض بين الأجور والأرباح وثبوت قصر نظر العقلية الاستغلالية البالية .

الا انه علي الرغم مما حققه هذا الربط بين التقدم الإقتصادي والتقدم الاجتماعي من نتائج طيبة ، فقد ثبت فشل حركة الترشيد ، أو الثورة الصناعية الثانية كما تسمى عادة ، في تحرير الإنسان من غلبة المادية علي مدينته المعاصرة . فعلي الرغم من القضاء علي الكثير من الصور العتيقة للاستغلال ، ظلت المادة وحدها هي العنصر المسيطر في المجتمع ، وظلت القيم المادية هي السائدة والمتحكمة ، مما أدي الي ضعف الإيمان وانحسار الكثير من القيم المعنوية والروحية .

حقا لقد عم الرخاء في كثير من الدول وتحولت الي مجتمعات استهلاكية ينعم المواطن فيها بمستوي استهلاكي رفيع ، ولكن هذا المستوي مطرد الارتفاع في الدول المتقدمة ، بينما تعاني غالبية أبناء الدول النامية والفقيرة من العوز والحرمان ويهددها الجوع . والمواطن في الدولة الغنية والمتقدمة لا يشعر رغم ارتفاع مستوي استهلاكه بالراحة والرضاء ، بل هو يتطلع للحصول علي المزيد ولا يقف طموحه عند حد ، وقد وضعته حياته المعقدة تحت ضغوط نفسية لا قبل له بها ، مما أدي الي انتشار أمراض القلق والانحراف والميوعة والسلبية وعدم الاكتراث أو اللامبالاة ، الأمر الذي أدي الي ارتفاع عدد حالات الإنتحار ، وارتفاع معدلات الإصابة بالإمراض العصبية والعقلية . وهذه كلها مظاهر لمجتمع غير متوازن ، لأنه رغم ما حققه من تقدم اقتصادي واجتماعي يعاني أشد المعاناة من ضعف أو انحسار الإيمان ، ويعيش في فراغ روحي .

لهذا بدأت الدعوة الي القيام بثورة تستهدف العودة الي الإيمان وحياء القيم والضوابط الخلقية التي جاءت بها الرسالات السماوية لحير الإنسان ، ومن ثم تحقيق التوازن بين التقدم المادي والتقدم الروحي في عالم أخذ الغرور منه مأخذه فظن أهله أنهم يستطيعون بما حققوه من تقدم علمي وتكنولوجي محود أن يهيمنوا علي أقدارهم بارادتهم المطلقة الجامحة بدون الاستعانة بهداية الله عز وجل .

وإذا كان العالم بعد أن دفعت به الفلسفات المادية وغرور العلم الي هذا الطريق الشائك المحفوف بالمخاطر والمهدد بالفناء الشامل قد اتسعت الشقة بينه وبين القيم الروحية والخلفية المنبثقة عن الدين فهذا لا يعني أن الدين قد تحول الي فكرة عتقية لا مكان لها في غير المتاحف ، وأن التقدم العلمي والفني الذي حققه الإنسان في عصر الذرة والقضاء لا بد أن يطرح جانبا تلك المعتقدات المثالية الحاملة التي تعلق بها الناس قبل نضوجهم الفكري وقت استغراقهم في متاهات ما وراء الطبيعة وأسرار الكون . أن فكرة الدين وما تنطوي عليه من قيم ودوافع روحية وخلقية ايجابية بناء فكرة حية خالدة لا يمكن أن تطرح جانبا ، أو أن تموت ، ولا غني للانسانية مهما بلغت من تقدم ، وذلك لسبب بسيط واضح وهو أن الدين لا يقف موقف العداء من التقدم ، بل هو يباركه ويدعو اليه .ومن هنا كان عالمنا المعاصر أحوج ما يكرن الي العودة الي رحاب الإيمان والي تهذيب تقدمه المادي بتقديم روحي متوازن .

ولكم سرنا أن نري الدعوة الي مثل هذه الثورة الثالثة التي تستهدف تحقيق التوازن المادي الروحي في حركة المجتمع ، تشق طريقها الي مؤتمر العمل الدولي ، وان تحتل مكانا بارزا في الدورة الثالثة والخمسين عام ١٩٦٩ ، وهي الدورة التي احتفلت بها منظمة العمل الدولية بيويلها الذهبي وقد بارك هذه الدورة التاريخية قداسة البابا الراحل بولس السادس ، الذي أبي الا أن يشارك في الإحتفال باليوبيل الذهبي لمنظمة العمل الدولية بخطاب تاريخي دعا فيه الي التمسك بالقيم الروحية والخلقية ، والي التركيز علي الإنسان باعتباره محور وأساس كل تقدم ..

ومن ابدع ما جاء في ذلك الخطاب قول قداسته >> علي جميع القوي البشرية أن تعمل معا من أجل تقدم الإنسان . وعندئذ يجب أن توضع الروح في أنسب مكان لها ، وفوق أي شيء آخر .. فالروح هي المحبة >> وقوله أيضا : >> وما كان الإنسان ليترك وحيدا وسط هذا الزحام ، فمدنية البشر التي يبينها أن هي الا مدنية عائلة من الأخوة أبناء أب واحد تشد أزهم قوة تساندهم >> وتلهمهم ، أولا وهي قوة الروح .. أنها قوة غامضة ولكنها حقيقية . أنها ليست بالسحر وليست بالمجهولة لتجارنا ، التاريخي منها والشخصي ، لأنها عبرت عن نفسها في كلمات البشر . وأن صوتها ليزداد أكثر وضوحا في هذا المجمع منه في أي مكان آخر >> .

الإسلام الإجتماعي

لقد كانت لدعوة البابا بول السادس صداها وأثرها المتجدد في مؤتمر العمل الدولي . وتحدث بعض الخطباء من الدول العربية والإسلامية ومن دول أمريكا اللاتينية\ الكاثوليكية أيضا في دورة اليوبيل الذهبي وفي بعض الدورات التالية عن أهمية القيم الروحية والخلقية في علاقات العمل ، ودعوا الي

وجوب العمل علي تحقيق التوازن المادي والروحي في حركة المجتمع الإنساني . ولم يكن عجباً أن نري المعهد الدولي لدراسات العمل والدراسات الإجتماعية ، الملحق بمنظمة العمل الدولية يهتم بعد سنوات قلائل بتبني هذه الفكرة الطيبة ، وأن يدعو الي تنظيم ندوات عملية سنوية لمناقشة المباديء والنظم الإجتماعية للإسلام وعلاقتها بالتقدم الإقتصادي والاجتماعي .

وإذا كان معهد الدراسات العمالية والاجتماعية لمكتب العمل الدولي قد ركز علي النظريات والنظم الإجتماعية الإسلامية وبالذات ، وبعث الي الدول الإسلامية زالأعضاء أن توافيه بدراساتها في هذا المجال ، فهذا لا يعني أن موضوع هذه الدراسات أو الحلقات اسلامي مغلق ، أو يخص المسلمين وحدهم . فقد أسهم في هذه الدراسات عدد من المستشرقين غير المسلمين . كما لا يوجد ما يمنع من مشاركة من تشاء من الدول غير الإسلامية في هذه الدراسات والحلقات . فقد يكون لاسهامها فائده ، كما قد تستفيد من نتائج هذه الدراسات التي تشجع لخير الإنسانية جمعاء وليس في هذا حرج أو حساسية . لأن الاسلام يعترف بجميع الرسالات السماوية السابقة ، وبجميع الرسل الذين تعاقبوا قبل محمد خاتم الأنبياء والمرسلين . وقد بعثه الله سبحانه وتعالى للناس كافة ورحمة للعالمين ولم يبعثه لقوم بعينهم كما ان الوضع في الرسالات السماوية السابقة . فالاسلام اذ جاء ليختم ويتوج هذه الرسالات ، إنما وضع من المباديء الكلية والأساسية ما يصلح للتطبيق في كل المجتمعات وكل العصور . ومن هنا يتجدد الإهتمام بدراسة هذه المباديء كمقويات رسالة حية خالدة . وقد أقامت هذه الرسالة مجتمعا اسلاميا له نظمه وأوضاعه في المدينة المنورة ، كما تطور هذا المجتمع الي دولة ازدهرت واتسعت ، وقد حددت مباديء الإسلام نظامها الدستوري أو السياسي وعلاقتها بالدول الأخرى علي أساس التعارف والتفاهم المتبادل والتعايش السلمي ، وبدون تعصب أو عنصرية أو نزعات عدوانية وصراعات وأحقاد .

وإذا كانت جميع الرسالات السماوية السابقة قد دعت الي الخير والانفاق ونهت عن المنكر وركزت علي المقومات الخلقية الأساسية للمجتمع ، فإن الإسلام قد استكمل هذه المقومات ودعمها وأضاف اليها الكثير . لقد كانت القيم الخلقية والسلوكية في المجتمعات البدائية التي لم تكن قد التزمت بعد بسيادة القانون ولم تخضع لاشراف حكومات كاملة السلطة ، وقوة الإشراف أمر لا غني عنه للحفاظ علي المجتمع الإنساني وضمان حسن سيره واستقراره ورفاعية وأمن أعضائه . ولعل ديانات الشرق الأقصى وعلي الأخص البوذية والكونفوشية هي أوضح مثال لهذه الحقيقة كأديان لا تمثل رسالات سماوية بمعنى الكلمة ولكنها تمثل ما حاولت أن تخطه الحكمة الملهمة للإنسان من أساليب قيمة للحياة الخلقية السليمة . ولقد جاءت وصايا موسي العشر بأساس معنوي صالح لارساء المقومات الخلقية للمجتمع الإنساني ، ثم تابع السيد المسيح هذه الوصايا موجهها اهتمامه الي النواحي الوقائية بوجه أخص ، حيث لم تقف تعاليمه عند حد التحريم والعقاب ، بل امتدت أيضا الي دوافع ارتكاب الاثم .

وذلك علي أساس أن علاج هذه الدوافع أن هو الاعلاج للمشاكل من المنبع . فالحقد والكراهية والغضب من أخطر دوافع القتل ، وفي علاجها بحسم علاج لجريمة القتل . ولهذا نهت المسيحية عن الغضب والكراهية ودعت الي الحب والتسامح والسلام . كما أعتبرت نظرة الشهوة في حكم جريمة الزنا . ثم جاء الإسلام فاتخذ خطوات أبعد ليس في اتجاه دعم وتقوية الأسس والقيم الخلقية فحسب ولكن باستكمالها أيضا بلمسات رقيقة من السلوك الحسن والذوق العام . وما كان أسرع ما تحول العرب من حياة البداوة الخشنة التي كانوا عليها قبل ظهور الإسلام الي أمة متراحمة ومتكافلة ومتقدمة بفضل هذا الدين التقدمي الشامل . >> ولتكن منكم أمة يدعون الي الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون >> (١) الأمر الذي يوضح بجلاء أن رسالة الإسلام لم تقف عند حد توحيد الأديان وتنقية العقيدة من رواسب الوثنية وإقامة الشعائر والعبادات ولكنها استهدفت أيضا هدفا رئيسيا لا يقل أهمية وهو خلق المجتمع الإنساني المثالي ، المجتمع المثالي من حيث سلوك أفرادهم ومعاملاتهم وعلاقاتهم بعضهم ببعض الآخر ، وأبناء المجتمعات الأخرى . ولا تقاس مزايا مثل هذا المجتمع المثالي بالمظاهر أو الشعائر المتعصبة ، وإنما تقاس بسلوك الأفراد المكونين له في شتى نواحي حياتهم اليومية : >> ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ، ولكن البر من أمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وأتي المال علي حبه ذوي الرقاب وأقام الصلاة وأتي الزكاة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا ، والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس ، أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون >> (٢)

وعلي الأفراد المكونين للمجتمع الإنساني أن يحسنوا التصرف والسلوك كأفراد وكمجمعات في نفس الوقت ، وأن يعانون بعضهم بعضا في التزام الصراط المستقيم ، وفي الصمود أمام مختلف المغريات ونزعات الأنانية والعدوان التي من شأنها أن تسبب انحرافهم عنه وتعاونوا علي البر والتقوي ولا تعاونوا علي الإثم والعدوان >> (٣) ولهذه الآية الكريمة مغزاها العميق من زاوية السلوك الجماعي ومباديء علم النفس . وذلك أن الأفراد قد يرتكبون من الجرائم والأثام وهم في مجموعة ما لا يجرأون علي ارتكابه كأفراد ، لأنهم يكونون في المجموعة عادة أكثر نزوعا للعدوان وتلك حقيقة اهتدي اليها علم النفس الحديث ، وهي تبدو أوضح ما تكون في تقوية النزعة العدوانية للفرد عندما يشترك مع الآخرين في الحروب أو في القلاقل والاضطرابات ، وفي نشاط عصابات الإجرام .

ولقد وضع الإسلام قواعد ايجابية لتهديب السلوك الجماعي ، وهي لا تقف كما ذكرنا عند حد تحريم كبار الإثم بل تدعو الي احترام الذوق العام بالنهي عن حد تحريم كبار الإثم بل تدعو الي احترام الذوق العام بالنهي عن الزهو والخيلاء ، وعن اللغو وإشاعة الأكاذيب .. وتشمل هذه القواعد الإيجابية التواضع وغض الصوت ، وتجنب الزهور في المشي ، والاستئذان قبل دخول البيوت ، وعدم التزاحم

في المجالس والتسابق علي أماكن الصدارة والتمسك بقيم الصدق والأمانة والوفاء بالعهد .. الخ
 مما سبق يتضح أن المقومات الخلقية للمجتمع الإسلامي ، بما تضمنه أيضا من قواعد الذوق العام أي
 (الا تيكييت) ، تؤلف في مجموعها الأساسي الواقعي والعلمي للسلوك الحسن ، وهي تعد ولا شك
 كأنماط خلقية أفضل مجري خلقي يمكن أن يشقه التصرف الإنساني لصالح الفرد والجماعة . والعظيم في
 هذه الأنماط أو القيم الخلقية أنها ليست مجرد مادة للوعظ لا يمكنها الاحتفاظ بالتوافق الواجب بينها
 وبين الظروف الدائبة التغير . وإنما تكون في مجموعها ما نصلح علي تسميته بالضمير أو الوازع
 الداخلي .. وهو ليس بالشيء الخرافي ولكنه هاتف الخير في أعماق نفوسنا الذي يروضي غرائزنا
 ونزواتنا ويغالب جانب الشر الذي لا تخلو منه نفس انسان .

أن الوازع الداخلي أو صوت الضمير في أعماق نفوسنا هو الذي يذكرنا دائما بأن الله معنا مهما
 وأينما ذهبنا . وأننا لا نستطيع أن نخفي عن الله شيئا ، أو نجد سبيلا للافلات منه ، وحتى في وقت
 النوم ، فإن صوت الله في أنفسنا لا ينام . بل هو يذكرنا دائما بوجود الله ويشعرنا دائما بقربه .. بأنه
 أقرب إلينا من خيل الوريد ، قد يقال ما الحاجة بنا في هذا العصر الي مثل هذا الوازع الداخلي أو
 الهاتف الخرافي ؟ لقد كان هذا الهاتف بديلا للقانون في المجتمع البدائي ، أما اليوم فلا حاجة به في
 مجتمعات منظمة ومتقدمة تعرف يقينا كيف تحمي نفسها ضد الشر بواسطة السلطة وبقوة القانون ، أن
 مثل هذا التساؤل الساذج لا يمكن الا أن يكون سلبيا ، فهو يفتقر تماما الي الواقعية والحكمة ، وذلك
 لأن الناس هم الذين يتولون صياغة القوانين ، وفي استطاعتهم دائما أن يصيغوا هذه القوانين أو
 يعدلونها أو يغيروا أحكاما أو ينسخوها تبعا لهواهم وبما يحقق مصالحهم الخاصة . وما أكثر الحالات
 التي يتعذر فيها القول أن الحكومات والبرلمانات ومحاكم القضاء تمثل الإدارة الحقيقية للشعوب ، بل
 هي غالبا ما تمثل المصالح الخاصة لقلّة متميزة ، وحتى اذا افترضنا أن القوانين جميعها مثالية وكاملة ،
 هل يمكن الإطمئنان حقيقة الي مراعتها واحترامها وتنفيذ أحكامها بأمانة ؟ انها عرضة لأن تطبق
 بطريقة تتعارض مع أعرضها الحقيقة ، وأنه ليجد دائما من مخالفين القوانين أكثر ما يوجد من القضاة
 ورجال الشرطة ولقد دلت التجربة العملية في كل المجتمعات أن تشديد العقوبات وأحكام الرقابة لا
 يمنعان الجرائم ، وأن الأكثر واقعية هو أن نقوي مقاومة الإنسان الذاتية للشر بتنمية الوازع الداخلي
 وتقوية هاتف الخير في نفسه .

المبادئ والنظم الاقتصادية والاجتماعية للإسلام

وقفت الرسالات السماوية السابقة عند حد أرساء المقومات الخلقية الأساسية للمجتمع الإنساني
 وقال السيد المسيح صراحة << أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله >> ولم تكن المسيحية لتقيم مجتمعا

ودولة لأنها لم تنتشر الا بعد صلب المسيح بعشرات السنين ، وبجهود تلاميذه وحوارييه ، فلقد كان انتشار المسيحية في حياة المسيح القصيرة بطيئا جد محدود . ولم يتح لها الانتشار علي نطاق واسع الا بعد أن ألهب تلاميذ المسيح عواطف الجماهير وأمطروا دموعهم مدرارا ، بحملهم للصليب كرمز للفداء والاستشهاد في سبيل الحق ، كما أن للتضحيات البطولية للمسيحيين الأوائل في روما أعظم الأثر في شد أعجاب الناس وتقديرهم ، فهؤلاء الرجال الأبطال الذين ألقى بهم في حلبة المدرجات الرومانية لتفتك بهم الأسود الجائعة ضربوا أروع الأمثال للتضحية في عصر قوامه الطغيان والعدوان ، ولم تلبث أن أعطت دماؤهم الزكية للمسيحين قوة دافعة جبارة ، فأقبل علي اعتناقها الملايين وانتشرت في بلاد عديدة .

أما الإسلام ، فبعد مرحلة الدعوة التي استغرقت ثلاث عشرة سنة في مكة ، ورغم ما صادفه من معوقات الكبت والاضطهاد والحرب الإقتصادية والحرب النفسية ، تحول الي مرحلة النضال بهجرة الرسول وأصحابه الي المدينة المنورة . وقد أقام مجتمعه في هذه المدينة علي أساس التكافل الإجتماعي والتأخي بين المهاجرين والأنصار . وهؤلاء الأنصار من أبناء المدينة أفسحوا صدورهم لآخوانهم في العقيدة من المهاجرين ، وأشركوهم في أموالهم ليهيئوا لهم سبل الحياة الكريمة ، ولا يتسع مجال هذا البحث للحديث بالتفصيل عن نشأة وتطور مجتمع المسلمين في المدينة المنورة ، وأولي بنا أن نركز علي السمات البارزة للمجتمع الإسلامي من الناحية العامة ، وهي التي تهم الإنسان المعاصر . وأهم هذه السمات :

أولا : المجتمع الإسلامي مجتمع متعدد الجنسيات لا يعرف التعصب أو العنصرية . فلقد كان من المسلمين الأوائل أو بعارة أصحاب الصحابة الذين عانوا الرسول في دعوته ، صهيب الرومي وسلمان الفارسي وبلال الحبشي الي جانب آخوانهم من العرب . وكان من الطبيعي أن يأتي المجتمع الذي شارك فيه هؤلاء مجتمعا حرا يقوم علي المساواة ولا يعرف العنصرية . فهو مجتمع لا فضل فيه لعربي علي عجمي الا بالتقوي ، كما جاء في الحديث الشريف .

ثانيا : المجتمع الإسلامي مجتمع لا طبقي ، حيث جمع الإسلام بين الأحرار والأرقاء وعمل علي تحرير الرقيق بسد منافذ الرق فيما عدا الأسري في الحروب ، وأوصي بتحرير الأرقاء ليس علي أساس إختياري فحسب كنوع من الإحسان أو الصدقة ، بل وعلي أساس الزامي ككفارة لبعض الذنوب كما هو الحال في التفكير عن القتل الخطأ ، أو كإعفاء من بعض العبادات ، وقد اتخذ المجتمع الإسلامي من العمل قيمته الأساسية وجعل الملكية وظيفة اجتماعية لا تنفصل عن العمل فتصبح بذلك أداة لاستغلال عمل الغير ، كما سنوضح تفصيلا فيما بعد . ولعل أقوى وصف لهذا المجتمع اللاتبقي هو ما جاء في الحديث الشريف « الناس سواسية كأسنان المشط ».

ثالثا : المجتمع الإسلامي مجتمع ديمقراطي يكفل الحريات الأساسية بالكامل . فمبدأ << لا اكراه في الدين >> (٤) الذي أكدته القرآن الكريم مبدأ أساسي يكفل حرية الاختيار لكل فرد . أن الطريق المستقيم واضح أمامه وكذلك طريق الشر . ولهذا تترك له حرية الاختيار بين الطريقين . واختيار الطريق المستقيم إنما هو إسلام الأمر لله عز وجل << ولو شاء ربك لأمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتي يكونوا مؤمنين >> (٥)

إن المجتمع الذي يتكون من مواطنين أحرار آمنوا بعقيدتهم بناء علي اختيار حر ، وحرروا أنفسهم بهذا الاختيار من سائر أنواع التبعية والخضوع لأي كائن من كان غير الله ، الواحد القهار ، العلي الكبير .. مثل هذا المجتمع لا يمكن إلا أن يكون مجتمعا ديمقراطيا حرا يشارك فيه المواطنون جميعا في إدارة شئونهم بأنفسهم << وأمرهم شوري بينهم >> (٦) وتدل هذه الآية القرآنية الكريمة علي أن مبدأ الشوري هو محور الديمقراطية الإسلامية المباشرة . وقد تأكد هذا المبدأ في توجيه صريح قاطع من الله سبحانه وتعالى الي رسوله محمد << وشاورهم في الأمر >> (٧) وغني عن البيان أن التوجيه القدسي الصريح يسري علي حاكم إسلامي يحكم بما أمره الله ويتبع سنة رسوله .

رابعا: أن الإسلام مع ضمان الحرية للفرد لا يطلق العنان للفردية بل يرفضها ويخضعها لصالح الجماعة ، فهو دين الجماعة . وكان هذا هو العنوان الذي اختاره الرئيس الغيني الراحل سيكوتوري للكتاب القيم ، الذي أصدره باللغة الفرنسية وترجم الي عدة لغات أخرى . وهناك أحاديث شريفة كثيرة تؤكد هذا المعني نذكر منها << يد الله مع الجماعة >> و << الناس بخير ما تعاونوا >> و << اتبعوا السواد الأعظم >> وجماعية الإسلام تبدوا أوضح ما تكون في نظامه الإقتصادي والاجتماعي الأساسي القائم علي التكامل الاجتماعي ، بل أن عبادات المسلم يغلب عليها الطابع الجماعي . فالحج الي بيت الله الحرام يؤدي المسلمون شعائره جماعة وفي ميقات واحد معلوم ، وصلاة الجماعة في يوم الجمعة فريضة تجمع المسلمين في مسجد القرية أو المدينة أو الحي في المدينة الكبيرة ليؤدوا الصلاة صفوفًا منتظمة ومتماسكة متأخية ، وليستمعوا الي الإمام الذي يخطبهم قبل الصلاة في أمور دينهم ودنياهم بما في ذلك ما يواجهون من مشاكل الساعة ، وهكذا تؤدي المساجد دورها كبريات محلية حيث يجتمع فيها الناس لمناقشة أمورهم ليس عقب صلاة الجمعة فحسب ، بل وقتما يقتضي الموقف كما كان يحدث في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام والخلفاء الراشدين وبالنسبة للصلوات الخمس اليومية فإن الجماعة فيها سنة مؤكدة ، وهي أعظم أجرا ومثوبة من صلاة المنفرد . وللصوم في رمضان مغزاه الجماعي أيضا ، اذ هو يقوم أساسا علي المشاركة الوجدانية وعلي التعاطف والتسائد . فالصائمون يسكون عن الطعام في وقت الصيام يشعر . بالآلام الجوعى من المساكين وأخيرا فإن فريضة الزكاة

بطبيعتها وغايتها فريضة جماعية ، وليست مجرد تنبيه للحافظ الفردي في الإنسان للصدقة والبر .
 ذلك أن الزكاة كما فرضها الله وكما طبقها الرسول هي حق الله للمجتمع في يد ولي الأمر ، ليرده
 الي المحتاجين اليه من عامة المسلمين .. أي أنها أداة لإعادة توزيع الثروة بما يحقق العدالة ، كما يوضح
 ذلك قول الإمام علي بن أبي طالب : >> إن الله فرض علي أغنياء المسلمين في أموالهم بالقدر الذي
 يسع فقراءهم ، ولن يجهد الفقراء اذا جاعوا ، الا بما صنع أغنيائهم << .

خامسا : لا انفصال في الإسلام بين الحياة الشخصية والحياة العامة فأمراء المؤمنين ، أو أولياء
 الأمر بينهم ، مسئولون أمام الله وأمام الناس عن أن يكونوا قدوة صالحة في سلوكهم الشخصي وفي
 شتي نواحي حياتهم الخاصة ، يمثل هذا المستوي الذي تقتضيه حياتهم العامة بين الناس ، والا ضعفت
 ثقة الناس فيهم ، وانصرفوا عن الاقتداء بهم وطاعتهم . وقد ثبت أن هذا الانفصال الذي تفرقه بعض
 المجتمعات المعاصرة بدعوي أن المشتغل بالمسائل العامة حر في حياته الشخصية وعلي الناس أن
 يحترموا حرمة وأن يتركوه وشأنه ، هو من أخطر عوامل إشاعة الفساد والتحلل في نظام الإدارة
 وسياسة الحكم . ذلك لأن المسئول الذي لا يلتزم في حياته الشخصية بقيم سلوكية تعصمه عن الانحراف
 والزلل لا يمكنه اخفاء نقائصه عن أعين الناس فتهتز قيمته في نظرهم . ويكون سلوكه السلبي مشجعا
 لضعاف النفوس من الإنتهازيين ومستغلي النفوذ .

دورة الأنفاق الخيرة

يرتكز النظام الإقتصادي الإجتماعي الإسلامي علي ركنين أساسيين وهما :
 ١- أن المال مال الله وما للإنسان الا مستخلف ، أي وكيل عن الله سبحانه وتعالى فيما يملك ، أو
 بعبارة أخرى فيما يحوز . وينبني هذا المبدأ علي حقيقة أن الله سبحانه خالق كل شيء ، ومن ثم فهو
 مالك كل شيء . فالذي يملك خالقه . >> لله ملك السموات والأرض يخلق ما يشاء < ، (٨) وهذه الآية
 الكريمة تعني أن ملكية الله سبحانه وتعالى مطلقة وشاملة لكل شيء . فهو مالك جميع الثروات
 الطبيعية والمعدنية فوق الأرض وتحت سطح الأرض ، وفي البحار وبين السماء والأرض . وما البشر إلا
 خلأف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما أتاكم << (٩) وهذا يعني بعبارة أخرى
 أن الملكية وظيفة اجتماعية وليست حقا مقدسا في نظر الإسلام أي أنها انتفاع ممنوع من الله للمالك
 وعليه أن يرعي الله والصالح العم في ادراة . وهو أن لم يفعل يفقد حقه في الحياة والتملك .
 ٢- إن العمل واجب بل فريضة ولا يجوز أن يعيش بلا عمل ويستغل عمل الغير . وهذا يعني أن
 الإسلام لا يجيز انفصال الملكية عن العمل واتخاذها مجرد أداة لا ستغلال عمل الخير . والدخل الذي
 يحصل عليه المالك العاقل من استغلال عمال الغير لا يدخل في اطار الكسب الحلال .

ان نظام الملكية ونظام العمل في الاسلام يشجعان بالضرورة علي دورة العمل ودورة الانفاق . فالكمل ينفق مما هو مستخلف فيه « آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير » (١٠) وهذه الدعوة الي الانفاق التي لا تخلو منها أي من الرسائل السماوية السابقة ، تتخذ في شريعة الاسلام صيغة نظرية علمية متكاملة يمكن أن نسميها « نظرية دورة الانفاق الخيرة » وتتلخص أسس هذه النظرية فيما يلي :

(أ) علي الانسان أن يمني عادة الانفاق الطيبة كاللزام خلقي قبل الجماعة ووسيلة للتعبير عن شكره لله الرزاق الوهاب الذي أنعم عليه بالرزق ورعاه .

(ب) المال أمانة أو ودیعة أو دعها لله للانسان ، فعليه أن ينفق منها لوجه الله وفي سبيل الله .

(ج) اذا كان المال جميعه مال الله ، كان للجماعة عموما وللمعوزين بصفة خاصة حق في هذا المال . ويجب اقتضاء هذا الحق من الأغنياء والموسرين « والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » (١١) والانفاق في هذا المجال ، وهو الذي يتخذ صورة الزكاة والصدقة ، يعمل كأداة توزيع الثروة علي النحو الذي يحقق العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص ، كما سبق أن أشرنا .

(د) علي الانسان أن ينفق في أوقات الضراء مثلما ينفق في أوقات السراء . لأن الانفاق في وقت الضراء - أي الكساد - يساعد علي تجنب تفاقم دورات الكساد ويعجل بالعودة الي دورات الرخاء . «الذين ينفقون في السراء والضراء» (١٢) ولقد أخذ الاقتصاد الحديث بهذا المبدأ الاسلامي ، كما يبدو ذلك في نظرية عجز الاستهلاك في تفسير الأزمات حيث ترجع هذه النظرية ظهور وتفاقم الأزمة الاقتصادية الي قلة الانفاق وما تؤدي اليه من نقص في الطب وعجز في الاستهلاك ، وتدعو لعلاج الأزمة الي زيادة الانفاق في أوقات الكساد .

(هـ) علي الانسان أن ينفق ما يزيد عن حاجته ولا يكتنز « ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو » (١٣) والاسلام ينهي عن الاكتناز كما ينهي عن الاسراف ، لأن كلا من الاكتناز والاسراف يضر بمصلحة المجموع . فالأكتناز يحبس الأموال عن دورة الإتفاق الخيرة بينما يوجهها الاسراف الي نواح غير ضرورية غالبا ما تكون كمالية وغير نافعة بالنسبة للمجتمع في مجموعه .

(و) كل من ينفق سوف يجني سريعا ثمرة ما أنفق ، لان دورة الانفاق الخيرة سوف ترده اليه . « وما تنفقوا من خير يوف اليكم وأنتم لا تظلمون » (١٤) بل أن المنفق يجني عادة أضعاف ما أنفق « مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء » (١٥) وهذا المبدأ القرآني أخذت به أخيرا أحدث النظريات الاقتصادية بعذر أن كان الاعتقاد السائد أن ما يكسبه فرد يخسره آخر ، ونخص بالذكر نظرية رفع الأجور وخفض الأسعار التي تعد محور الفلسفة الاجتماعية للترشيد . والأجور طبقا لهذه النظرية هي المصدر الأساسي للقوة الشرائية ومن ثم تؤدي أبادتها الي توسيع سوق المنتجات . الامر الذي ينفي وجود تناقض بينهما وبين مستوي

الأرباح كما كان يعتقد الاقتصاديون الكلاسيكيون بنظر تهم الضيقة الي الأجور كمجرد عنصر من

عناصر تكاليف الانتاج . كما أن خفض الاسعار والاكتفاء بمستوى معقول من الربح يساعد علي زيادة المبيعات وانتشار الرخاء .

(ز) تقوم نظرية الاتفاق في الاسلام علي أساس الاشتراك في التمتع ، وذلك باشتراط أن يكون ما ينفقه نقدا أو عينا من خير ما عنده بل وما يحبه لنفسه « ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون » (١٦) ولا يجوز أن يبحث عن أسوأ ما عنده لينفقه ، أو بعبارة أصح للتخلص منه « لن تنالوا البر حتي تنفقوا مما تحبون » (١٧).

(ح) جواز الاتفاق في السر والعلن : « قل لعبادي الذين آمنوا يقيموا الصلاة وينفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية » (١٨) ولا تناقض في هذا لأن الاتفاق في السر يستهدف المحافظة علي كرامة السائل والمحتاج ويمنع المن والتفاخر ، بينما يكون الإنفاق علانية لغرض ضرب المثل واعطاء القدوة كما يحدث ففي افتتاح الإكتتاب في مشروع خيرى لإغاثة ضحايا بعض النكبات كالأوبئة والحرائق والزلازل والفيضانات .

وفي الوقت الذي بحث فيه الإسلام علي الإنفاق وينوه بالدور الإيجابي العظيم لدورة الإنفاق الخيرة ، وفي الوقت الذي يبارك فيه الصدقات ، نراه يحرم الربا باعتباره أسوأ أنواع الإستغلال >> يحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كفار أثيم >> (١٩).

نظام الدرجات علي أساس العمل

اتخذ الإسلام من العمل القيمة الأساسية التي يبني عليها اقتصاد المجتمع ، كما جعله أيضا مقياسا للقيمة الاجتماعية للمواطن . والمجتمع الإسلامي جدير بأن يسمى >> مجتمع العمل >> لأن العمل فيه حق وواجب وشرف . وفي هذا المجتمع العامل واللاطبقي يجازي كل فرد بقدر عمله ولا يجوز لفرد أن يعيش بلا عمل ويستغل عمل الغير .

>> وأن ليس للإنسان إلا ما سعى وأن سعيه سوف يري >> ثم يجزاه الجزاء الأوفى >> (٢٠) وربط الجزاء بالعمل علي هذا النحو هو الذي يحقق نظام الدرجات الإقتصادية علي أساس العمل والفرص المتكافئة . >> ولكل درجات مما عملوا وليوفيهم أعمالهم وهم لا يظلمون >> (٢١) ويرتبط نظام الدرجات علي أساس العمل في الإسلام بنظرية تقسيم العمل والتخصص .

وهذا ما تؤكد الآية القرآنية الكريمة >> نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا ورحمة ربك خير مما يجمعون >> (٢٢)

أن القدرات والإستعدادات الطبيعية للأفراد ليست بالمتساوية ، ولا يمكن أن تكون متساوية . الأمر الذي يؤدي الي وجود مستويات متباينة من الدخل ، أو « درجات اقتصادية » بعبارة أصح . ومثل هذه الدرجات لا غني عنها في أي مجتمع يقوم علي تقسيم العمل وتدرج فيه مراتب المسئولية . فما من مجتمع يترابط فيه الأفراد ويعتمد بعضهم علي البعض الآخر ، الا وتوجد فيه مثل هذه الدرجات المتفاوتة في الدخل والمسئولية بحكم الضرورة . فالذين ينتجون أكثر ويتحملون مسئولية أكبر يحصلون علي دخل بدون حدود وبلا ضوابط ؟ غني عن البيان النظام الإقتصادي والإجتماعي والاسلامي يسمح بوجود درجات إقتصادية متقاربة ومتعاونة ، ولا يسمح بوجود طبقات اجتماعية متنافرة ومتصارعة . وهناك فرق واضح بين معني « الدرجة الاقتصادية » ومعني « الطبقة الاجتماعية »

والطبقة الواحدة يمكن تنقسم الي درجات العمال فائقي المهارة ، والعمال المهرة ونصف المهرة وغير المهرة . وكل من هذه الدرجات تنقسم الي درجات ثانوية من حيث الكسب والمسئولية ، بل أن الفرد الواحد يتدرج في درجات فيستهل حياته في درجة أدني ثم يرتقي تدريجيا في سلم الدرجات الأعلى . ولحماية المجتمع الإنساني من عوامل النكسة ونزعات اساءة استعمال السلطة والعودة الي نظام الطبقات بالتالي ، فرض الإسلام حدا أعلي للداخل ، مراعيًا تركه مرنا خاضعا لتقدير الجماعة في ضوء الظروف الإقتصادية والاجتماعية المتطورة . ولئن كان الإسلام لم يحدد قدر هذا الحد الأعلى ، لأنه بطبيعته حد نسبي يتطور بتطور هذه الظروف ، الا أنه قرر المبادئ والأبعاد التي يجب أن تؤخذ في الاعتبار عند تقدير هذا الحد من وقت لآخر ، طبقا لما يتمشي مع الظروف الموضوعية السائدة . هذه المبادئ والأبعاد يمكن تلخيصها فيما يلي :

أولا: لا يجوز أن تترك الأموال تتجمع في أيدي قلة متميزة الي الححد الذي يمكنها من ممارسة السيطرة علي الآخرين واستغلالهم . « كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » (٢٣) « ولو بسط الله الرزق لعبادة لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء أنه بعبادة خبير بصير » (٢٤)

ثانيا : من شأن تجمع الأموال لدلي قلة متميزة من الناس أن يؤدي الي الترف والتبذير والضياع في خمول وشذوذ الحياة اللينة ، ومثل هذه السلبيات أو الأمراض الاجتماعية لا تلبث أن تؤدي الي تدهور وانهيار المجتمع - « واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » (٢٥) ان الترف والإسراف يبديدان الجهد ويعوقان الإصلاح ويشيعان الفساد « ولا تطيعوا أمر المسرفين ، الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون » (٢٦)

ثالثا - الإكتناز أو تجميع الأموال بواسطة البعض لمجرد التجميع والتكديس دون انفاقها حتي علي مواد الترف والكماليات ليس في نظر الاسلام بالاكل ضررا لانه يجنب قدرا مؤثرا من الاموال عن

المثمر ويضعف مفعول دورة الاتفاق الخيرة فهو لا يقلل اضرارا عن وقف ماء الري ومنعه من المرور الي ارض الغير . وقد استنكر القرآن الاكتناز وحمل بشدة علي المكتنزين >> والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم >> (٢٧)

رابعا : لا يجيز الإسلام للفرد أن يجمع المال عن طريق بخس حقوق الآخرين >> ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين >> (٢٨) أي أنه لا يجيز تجميع المال علي حساب الغير وبمختلف أنواع الإستغلال مثل بخس الأجور ، ورفع الأسعار الإحتكارية ، والغش وتقاضي خلو الرجل الخ .. وهذا بعد عام يتسم بالمرونة ويحرم كل أنواع الإستغلال المباشر منها وغير المباشر ، الظاهر منها والمستتر.

هذه الأبعاد أو الضوابط الأربعة التي يضع الحاكم علي أساسها الحد الأعلى للدخل أو الثروة الخاصة في أي مجتمع وفي أي عصر طبقا للظروف الموضوعية السائدة في هذا المجتمع وفي هذا العصر ، ليست مجرد صمام أمن ضد ظهور طبقة مستغلة أو سيطرة جديدة ولكنها تعمل في نفس الوقت كوسيلة فعالة لتحقيق عدالة التوزيع . فآية زيادة تحقق في الإنتاج والدخل القومي لا تذهب الي فئات الدخل الأعلى كما هو الأغلب في النظام الرأسمالي الحر ، ولكنها تذهب الي فئات الدخل الأدنى وترفعه تدريجيا ومن ثم تعمل باستمرار علي تضيق المدي بينها وبين الفئات الاعلى وهكذا يتم تذويب الفوارق بين الطبقات والتحول الي نظام الدرجات بهدف اقامة مجتمع الكفاية والعدل وهذا هو أدق وصف للنظام الاشتراكي الاسلامي الذي يحقق المزيد من العدالة بتحقيق المزيد من الكفاية بالربط بين زيادة الانتاج وعدالة التوزيع أي أن الاسلام لا يفسح مجالا للصراع الطبقي باعتماده علي الأسلوب السلمي للتطبيق والتزامه بقيمة العدالة وتلافيه لعوامل الحقد .

ولكن هنا يبرز سؤال هام ، الا وهو اذا كان الإسلام قد فرض حدا علي للثروة الخاصة ، فهل تصدي أيضا لفرض حد أدني للدخل ؟ فيكون نظام الدرجات الإقتصادية سلما متحركا بين هذين الحدين ؟

الواقع أن فكرة الحد الأدنى موجودة ولكن بمفهوم حد الكفاية النسبي .. لأن هذا الحد الأدنى الثابت ولكنه يرتفع بارتفاع مستويات ومتطلبات الحياة فهو لا يبني علي مفهوم الحد الأدنى لاحتياجات المواطن ولكنه يبني علي مبدأ نصيب الفرد من الدنيا بلغة القرآن الكريم ، وعلي مبدأ الإشتراك في التمتع بخيرات الطبيعة وثمار العلم والمدنية .

تلك هي الخطوات الرئيسية لنظرية التكافل الإجتماعي أو للنظام الإشتراكي الإسلامي بلغة العصر .

ولا شك أن هذه الخطوط أو المبادئ العامة تؤلف في مجموعها نظرية اسلامية علمية قابلة للتطبيق . وقد طبقت بالكامل في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وفي عهد خلفية العظيمين أبي بكر الصديق

وعمر بن الخطاب . ومهما كان من أمر الأوضاع التي سادت في العهود التالية ، والأوضاع القائمة الآن في بعض الدول الإسلامية المعاصرة ، فإن هذه الأوضاع لا تعني شيئاً بالنسبة لوجود أو عدم وجود التكافل الاجتماعي الإسلامي كنظرية علمية قابلة للتطبيق . فما أكثر ما تتعرض الدعوات والمذاهب للانحراف والنكسات . وما كان هذا التعرض ليلغي وجودها أو ليحجب قيمتها العلمية المعترف بها .

ليس الإسلام حلاً وسطاً بين الرأسمالية والإشتراكية

أن للنظام الإقتصادي الاجتماعي الإسلامي خصائصه المتميزة ومقوماته الذاتية النابعة من المبادئ والقيم الأساسية للإسلام . ومن الخطأ أن نقارن بين هذا النظام وبين الرأسمالي أو النظام الإشتراكي . وإذا كان الرأسماليون المسلمون يفسرون مبادئ الإسلام على أنها أقرب للرأسمالية ، بينما يفسرها الإشتراكيون المسلمون على أنها أقرب للإشتراكية ، فإن هذا لا يعني أن النظام الإسلامي يجمع أو يوفق بين النظامين الرأسمالي والإشتراكي كحل وسط والروحية . بينما تقوم كل من الرأسمالية والإشتراكية على أسس مادية بحتة . إذ يفترض الرأسماليون وجود إنسان اقتصادي يتحرل بدوافع مادية بحتة ويتمسكون بإخضاع الحياة الإقتصادية لقوانين مادية جامدة لا تتأثر بإعتبارات معنوية أو خلقية مثل قانون المنافسة الحرة وقانون العرض والطلب . كما يقيم الإشتراكيون نظريتهم على أسس مادية بحتة وهي المادية الجدلية والتفسير المادي للتاريخ ، ويستخفون بالأفكار الإنسانية والمثاليين . وإذا كانت الماركسية تعطي أهمية لدراسة حركة التاريخ وتفسرها على أسس مادية بحتة ، فإن الإسلام كما يوضح (ويلفرد كانتل سنيث) في كتابه « الإسلام في التاريخ الحديث » يحرص في الوقت الذي يعطي فيه مثل هذه الأهمية لسنن التاريخ على أن يفسر حركته بالمعيارين المادي والمعنوي معا « فهو يري لكل حدث دنيوي مغزيين ويقيسه بمعيارين أحدهما وقتي أو دنيوي والآخر أبدي أو أخروي » ومغزي التاريخ في نظر الإسلام « لا يذوب في خصم التاريخ نفسه ، بل يوجد من القيم والمثل ما يعلو على مجريات التاريخ . والحكم على هذه المجريات يمكن بل يجب أن يكون في ضوء هذه القيم » القيم الروحية والخلقية التي يتجاهلها الماركسيون في تقديرهم لحركة التاريخ .

إن الإسلام كرسالة سماوية خالدة توجت تطور الرسالات السماوية كرسالة سماوية خالدة توجت تطور الرسالات السماوية السابقة وجاءت بنظام اقتصادي اجتماعي شامل قابل للتطبيق في كل مجتمع وفي كل عصر ، لا يجوز أن ينظر إليه كما لو كان من صنع الإنسان . فجميع النظريات مهما صحت في عصر معين ، أو غلب عليها الصحيح ، لا تخلو من الخطأ . وهي عرضة للتغيير والتبديل على ضوء التجربة الواقعية ، أو نتيجة لما قد يستجد من نظريات أخرى مصححة أو بديلة في إطار تقدم العلم واتساع أفاق المعرفة . ونحن إذا تتبعنا وحللنا ما مرت به النظرية الرأسمالية والنظرية الإشتراكية من

خلال هذا القرن العشرين ، لوجدنا أن كلا من النظريتين تسير في تطورها في اتجاه النظام الإقتصادي الاجتماعي الإسلامي وتقترب منه الي حد كبير . فالرأسمالية بعد أن تحررت من قيود افتراضات التعبير ولم تعد تغامر بترك الحياة الإقتصادية تسير في مجراها الطبيعي بأفترض وجود قوانين ثابتة تحكمها ولا قدرة للإنسان علي تغييرها . وبعد أن أخذت بسبيل الترشيذ والتخطيط ، وما ترتب علي هذا من التسليم بأن الربح أو الكسب الخاص ليس هو بالباعث الوحيد علي النشاط الأقتصادي ، أصبحت أكثر استعداد للعمل من أجل صالح الجماعة . ولم تعد تري مصلحتها في توجيه الإقتصاد لخدمة مصالح طبقة معينة أو أفراد قلائل . وإنما يجب توجيهه الوجهة التي تشبع الحاجات الأساسية للجماهير وتسهم بأوفر

قسط في تحسين مستويات المعيشة . ولم يكن عجباً أن تتعمق بعض الدول الرأسمالية في تطبيقها لوسائل التخطيط فتجاوز حدود التخطيط الجزئي وتقترب من الإطار الأعم للتخطيط الشامل ، وأن تقوم دول رأسمالية كثيرة بتأميم الصناعات الأساسية والبنوك والمرافق العامة . وفي الجانب الأخر تطورت النظرية الاشتراكية في محك التجربة العملية للتطبيق وبدأت تتحرر من نزعة الإملاء أو الفرض التي كانت تغلب علي نظمها الإقتصادية والسياسية ، وعلي تخطيطها المركزي بوجه خاص ، اذ بدأت تنتشر حركة التطوير الديمقراطي في جميع الدول الاشتراكية وتحولت هذه الدول الي مبدأ مرونة التخطيط ولا مركزيته ، مدركة أن الناس لا يجوز أن يكتفوا للخطة وإنما الواجب هو تكيف

الخطة للناس ، كما أخذ الاشتراكيون بمبدأ الخوافز والرابعة في ادارة المشروعات العامة ، وأصبحوا ينظرون الي التأميم كوسيلة لا كغاية ، ومن ثم لا يجدون حرجاً في ترك الحرفي أو المهني وبعض المشروعات الصغيرة للقطاع الخاص ، مع وضع الضمانات الكفيلة بعدم اتجاهها وجهة استغلالية غير مرغوب فيها . وهكذا رأينا نظم ووسائل الترشيذ والتخطيط والتأميم تصبح ظاهرة مشتركة في الدول الرأسمالية والاشتراكية ، وتسير بها بدرجات متفاوتة ، ولكن بخطوات أكيدة صوب النظام الإقتصادي الاجتماعي الإسلامي ، وبهذا يكون هذا النظام صالحاً للتطبيق في جميع الدول علي اختلاف مذاهبها ومعتقداتها . الا أن تطبيقه يتوقف الي حد كبير علي مدي تطبيق الدول الإسلامية له بجدية وأمانة وبأسلوب عصري متطور يمكن أن يثير اهتمام غير المسلمين ويجذبهم الي تطبيقه . وهذا ما لا يتحقق الا اذا كان المجتمع الإسلامي المتطور والمطبق للإسلام متفوقاً في فكره ومؤسساته العصرية ممثلة في المصارف الإسلامية الناجحة ، والشركات المساهمة التي لا تتعارض نظمها ووسائلها مع مبادئ الإسلام ، ونقابات العمال المتحررة من نزعات العنف والصراع ، ونماذج الإدارة العلمية المتطورة . وهذا ما نلمسه والحمد لله في كثير من الدول الإسلامية المعاصرة التي تأخذ من المدينة الحديثة جوهرها وإيجابياتها وتبتعد كل الإبتعاد عن قشورها وسلبياتها ، ففي هذه الدول توجد شركات مساهمة كبيرة تعتمد علي صغار المدخرين والمستثمرين ، وتحول القوانين المنظمة لهذه الشركات دون وقوعهم تحت

سيطرة كبار المولدين وسوء استغلالهم ، كما توجد نقابات عمال تؤدي دورها كمؤسسات اجتماعية تعمل علي زيادة الإنتاج واستقرار السلام الاجتماعي وتحسين مستوي معيشة العاملين ، فضلا عن العمل علي تحقيق العدالة الدولية والسلام العالمي . كما تطبق فيها أيضا أحدث نظم ووسائل الإدارة العلمية التي تدرك أهمية العنصر البشري ، أو بعبارة أخرى أهمية القيم والعلاقات الإنسانية في دفع ودعم الإنتاج .

هوامش

- (١) سورة آل عمران ، الآية ١٠٤
- (٢) سورة البقرة ، الآية ١٧٧ .
- (٣) سورة المائدة ، الآية ٢ .
- (٤) سورة البقرة ، الآية ٢٥٦ .
- (٥) سورة يونس ، الآية ٩٩ .
- (٦) سورة الشورى ، الآية ٣٨ .
- (٧) سورة آل عمران ، الآية ١٥٩ .
- (٨) سورة طه ، الآية ٦ .
- (٩) سورة الأنعام ، الآية ١٦٥ .
- (١٠) سورة الحديد ، الآية ٧ .
- (١١) سورة المعارج ، الآيتان ٢٤ ، ٣٥ .
- (١٢) سورة آل عمران ، الآية ١٣٤ .
- (١٣) سورة البقرة ، الآية ٢١٩ .
- (١٤) سورة البقرة ، الآية ٢٧٢ .
- (١٥) سورة البقرة ، الآية ٢٦١ .
- (١٦) سورة البقرة ، الآية ٢٦٧ .
- (١٧) سورة آل عمران ، الآية ٩٢ .
- (١٨) سورة إبراهيم ، الآية ٣١ .
- (١٩) سورة البقرة ، الآية ٢٧٦ .
- (٢٠) سورة النجم ، الآيات ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ .
- (٢١) سورة الأحقاف ، الآية ١٩ .
- (٢٢) سورة الزخرف ، الآية ٣٢ .
- (٢٣) سورة الحشر ، الآية ٧ .
- (٢٤) سورة الشورى ، الآية ٢٧ .
- (٢٥) سورة الإسراء ، الآية ٢٦ .
- (٢٦) سورة الشعراء ، الآيتان ١٥١ ، ١٥٢ .
- (٢٧) سورة التوبة ، الآية ٣٤ .
- (٢٨) سورة هود ، الآية ٨٥ .

عن الإسلام والتغيير الاجتماعي

الانسان ليس كيانا هلاميا، بل كيان يفكر ويتحرك ، يفكر في مصلحته ويتحرك من أجلها وفقا لنظرية ، وتحركه يأتي مع غيره من بني البشر ممن يتواقعون معه في المصلحة ، ومن الطبيعي أن يأتي هذا علي حساب آخرين مما يؤدي الي تولد فريقين متناقضين في التوجه والمصلحة .

اذن فالحياة صراع ومعاناه ، ولا يستطيع أن يكون الإنسان مع الفريقين في آن واحد ، يأخذ من هذا ومن ذاك .. > .أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ، فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خذي في الحياة الدنيا ، ويوم القيامة يردون الي أشد العذاب ، وما الله بغافل عما تعملون >> (سورة البقرة آية ٨٥) ويعني هذا أن الإنسان في موقفه منحاز . ولا يستطيع أن يكون في موقف وسط بين الإثنين ، واذا حاول فسيصبح منافقا كما يصنعه المولي عز وجل يقوله >>مذبذبين بين ذلك ، لا الي هؤلاء ولا الي هؤلاء >> ، وفي هذا النطاق فإن التعريف الصحيح للإنسان أنه يفكر ويتحرك في اتجاه واحد محققا لمصلحته >> أي انه منتمي ذو موقف شرط أن يكون واعيا يمتلك منهجا علميا وأرادة منظمة مع ارادة شركائه في الموقف .

الدين والإرادة

المنهج العلمي هو مجموعة القواعد التي تحكم رؤية ، وتفسير وتشوير الإنسان للظواهر ، وهذا المنهج ليس من اختراع الإنسان وإنما له فقتل اكتشافه ، يحسم تفسيره للظواهر ايمانه بمجموعة القواعد التالية :

- كل ما في هذا المجتمع في حركة دائبة ، تصنعها ارادة التغير الإنسانية .
- وحركة المجتمع هذه متطورة في اتجاه صاعد نحو الخير العام .
- والارادة الإنسانية ليست ارادة واحدة متنا سقة ، ولكن يوجد التناقض في داخلها ، نظرا لتناقض مصالح فريق ضد مصالح فريق آخر ، وتحرك فريق لتحقيق مصلحته كوحدة واحدة ، اذ أن عناصر الحياة مترابطة متكاملة

ومعني هذا أن قانون حركة المجتمع تبدأ بطيئة وجزئية علي شكل تراكمات كمية ، لتنتهي سريعة شاملة الي التغير الكيفي ، وامتلاك المنهج العلمي يفضي الي التسليم بأن للإنسان ارادة واعية يستطيع بها تحقيق موقفه في إطار القواعد الضابطة لحركة التاريخ ، وفضلا عن امتلاك الإنسان للمنهج العلمي ، عليه أن يمتلك ارادته ، وبالتالي يستطيع تحديد موقفه ، وقضية الإرادة أخذت مناقشات واسعة في الإسلام .. يصيغه سؤال هل الإنسان مسيرا أم مخيراً؟

والحقيقة أن هذا السؤال لا يرجع الي نشأة الإسلام ، وإنما الي نشأت حكم بني أمية الذين روجوا لفكرة الجبرية ، ومفادها أن الإنسان مسيرا وليس بمخير ، هادفين من وراء ذلك تبرير ما يقتربونه من ظلم وجور ، ولقد سئلوا عن قتلهم الأنفس بغير حق فقالوا << إنما تجري اعمالنا علي قدر الله >> فبلغ ذلك الحسن البصري فقال << كذب أعداء الله >> وهذا السؤال سياسيا وليس دينيا ، وموقف الدين منه كما جاء في سورة البقرة << وإذا قال ربك للملائكة أني جاعل في الأرض خليفة >> وفي هذا وصف الإنسان أنه خليفة الله في الأرض ، والخليفة لا يمكن أن يعيش علي هامش الأحداث ولكنه صانعها ، والخليفة يمتلك ارادته فيما استخلف عليه ، اذ هو مسئول عنه (كلكم راع وكل راع مسئول عن رعيته >> حديث شريف >> ويتوافق هذا القول مع كون الإنسان مسئول أمام الله تعالي ، فمسلوب الإرادة لا يسأل عن شيء بالطبع .

ولا يتعارض من الاعتراف بالإرادة الإنسانية ودورها ، مع الإيمان بالمشيئة الإلهية ، وذلك أن الإنسان يعمل في إطار السنن الثابتة التي خلق الله الكون ونظمه علي أساسها .

والدين إذ يقر بوجود الإرادة الإنسانية ، فإنه يحملها مسئوليتها تصحيح مسار الحياة نحو الخير العام << من رأي منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فليسلنه فإن لم يستطع فليقلبه وهو أضعف الإيمان >> حديث شريف والاستطاعة هنا رهن بمدي وعي وتنظيم الإرادة مادامت المصلحة متناقضة بينهما ، وقد يري البعض أن الصراع في الدين يقوم علي أساس عقائدي فقط مع رفض الصراع في الدين يقوم علي أساس عقائدي فقط مع رفض الصراع الطبقي ، وفي الحقيقة فإن الصراع العقائدي في حياة الرسل يلزمه الصراع طبقي ، ففرعون ومن معه كانوا يمثلون الطبقة المستغلة ، كذلك قيصر ويهود والصيارفة وباعة الحمام يمثلون الطبقة المقهورة المستغلة ، وعمرو بن هشام (أبو جهل) وأخيه بن خلف والواليد بن المغيرة ومن معهم يمثلون الطبقة المستغلة والرسول عليه الصلاة والسلام ومن معه يمثلون الطبقة الثائرة علي الظلم والرياد والإطفاف الكيل والإستبعاد << وما أرسلنا في قرية من نذير الا قال مترفوها أنا بما أرسلتم به كافرون ، وقالوا نحن أكثر أموالا وأولادا وما نحن بمعذبين >> سورة سبأ >> إن الدين فكرة شاملة لها محور واحد هو التوحيد:

وعلي أساس التوحيد تنظم علاقة الإنسان بالله (البعد العقائدي) وتنظم علاقة الإنسان بالإنسان (البعد الاجتماعي وطالما أن التوحيد يعني أن الولاء لله وحده فلا عبودية بين البشر بعضهم البعض ، بل حرية ومساواة وعدل ، ولا تميز إلا بالعمل الصالح وحده ، ويترتب علي ذلك أن موقف الدين الأخلاقي يرتبط بأساس التوحيد ، وما يترتب عليه من أخلاقيات الحرية والمساواة والعدل ، أن هذه الأخلاقيات ليست مسألة شخصية وإنما اجتماعية ، إذا الأخلاق في الدين هي الأخلاق في الدين هي الأخلاق الاجتماعية ، ووفقا لهذا فإن الخلل لإجتماعي المتمثل في الشارع السيا سي يدور بين غمطين متناقضين في المصلحة والقيمة ويتمثلان في المستغلين والمستغلين وبطبيعة الحال فإن الصراع هو الإطار الذي يحكم توجه الفريقين ، والدين موقف اخلاقي يتميز بأنه منحاز الي الفقراء حتي يقضي علي الفقراء والترف معا . لكن يعيش الناس في يسر واحرار متساوين ، وتفصيل ذلك كما يلي -

الدين والثورة

ومن السمات التي يتميز بها موقف الدين من حياة الإنسان ، أنه موقف ثوري بمعنى :
أ- أنه لا يري وسيلة لمعالجة الخلل الحادث إلا بالتغيير الشامل لمكونات الأمر الواقع ، في اتجاه صاعد نحو الخير العام .

ب- وأنه يحمل مسئولية إحداث هذا التغيير، لإرادة الجماهير التي يجري التغيير لصالحها ، وبذا يكون الإنسان مسئولاً أمام خالقه عن تعمير هذا الكون بالخير العم .

وهذا يتطلب تحقيق ثلاث مراحل :

الأولي : أن تعي الجماهير واقعها وهدفها (الوعي)

الثانية : أن تنظم الجماهير صفوفها (التنظيم)

الثالثة - أن تتحرك الجماهير لتحقيق هدفها (الحركة)

وكل هذا يجيء نتيجة المعاناة ، حيث أن الوعي يبعث من بؤرة المعاناة ثم تنظم الجماهير بعد ذلك وتتحرك لتحقيق أهدافها ، وبالتطبيق علي السيرة العطرة للرسول عليه الصلاة والسلام يتضح أن الأمر من دراسة المكان والزمان والقائد

(١) المكان :

لماذا مكة : مكة بها الكعبة ، فهي المركز الديني .

ومن جهة أخرى ، كان المجتمع العربي إذ ذاك مجتمعا تجاريا حركيا ، يجوب لقوافي في رحلتي الشتاء والصيف وغيرهما ، وفي ترحاله تحط القوافل في مكة ، حيث تقام الأسواق ، وتعقد الصفقات ، وتحدث خصومات تصل لها التشريعات وتنشأ بها الأعراف التي تفصل فيها ، ويقوم الشعراء في الأسواق مادحين وقارصين ، ويطلق لمفكرون صيحاتهم وإرهاصاتهم.

إذن ، مكة هي المركز الإقتصادي والسياسي والفكري ، أيضا. مكة إذن ، أم القرى ولأن مكة ، هي المركز الإقتصادي ، فهي إذن بؤرة المعاناة ، والصراع من يملكون كل شيء حتي رقاب البشر ، وبين من لا يملكون شروى نكير

(٢) الزمان :

لماذا في ذلك الزمان بالذات (القرن السابع الميلادي جاءت الدعوة ؟
- يكفي حدوث المعاناة ، وإنما لا بد من الوعي بها .
مع تصاعد (المعاناة ، تنمو إرهابات الوعي الأولي :

تصاعد المعاناة :

أ- في نجران - قبل البعث - كان يسيطر علي هذه المنطقة المرابون اليهود ، وتحت وطأت استغلالهم كان يثن الفقراء المعسرون .

إذا ذاك ، وقد الي نجران ، راهب مسيحي ، راح يحارب بدعوته طغيان المرابيين ، وأمن له ففر كثير ، بعد ما سمعوا كيف أن المسيح المعلم قلب موائد الصيارفة في الهيكل ، وأن من تعاليمه >> من كان له ثوبان فليعط ثوبا لمن لا ثوب له >> وجد المرابون في دعوة هذا الراهب . خطرا محدقا عليهم ، إذا رأوا فيمن أمن معه قوة جديدة توشك أن تقلب الموائد عليها فصنعوا وشاية لدي حاكم نجران ، ونجحت الوشاية ، ومن جرائها حضروا أخذود أضرمو فيه النيران ، وأحدقوا فيه الراهب وكل من أمن معه .

وليست مكة بعيدة عن نجران وما حدث فيها ، بفعل وحدة قضية الإنسان علي اتساع المكان وامتداد الزمان ، ومن ثم نجد حرص القرآن الكريم علي تسجيل الحادث وتحديد موقفه منه : >> والسماء ذات البروج . واليوم الموعود . وشاهد ومشهود . قتل أصحاب الأخدود . النار ذات الوقود . إذهب عليها قعود . وهم علي ما يفعلون بالمؤمنين شهود . وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز علي ما يفعلون بالمؤمنين شهود . وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد . الذي له ملك السماوات والأرض . والله علي كل شيء شهيد " (سورة البروج) هذا الحدث يوضح إلي أي مدى تصاعدت المعاناة قبل البعث .

ب - في مكة ، المركز الاقتصادي والسيلسي والفكري ، أم القرى ، وما حولها من القرى ، كان المجتمع التجاري يعيش فترة عصبية من القلق وعدم الاستقرار :

- فمن جهة تضخمت ثروة سادة مكة، بفعل الربا والاسترقاق والسبي ، وبفعل نا استحدثوا من تشريعا وأعراف وكان منها أنهم يرثون التاجر الغريب الذي يموت بمكة ، وبفعل الاطفاف في الكيل والغش في التجارة ، وقد زاد من نشاط التجارة في مكة تلك الحرب المستعرة في الشمال بين الفرس والرومان مما حدا بالتجار إلي نقل نشاطهم إلي طرق آمنة ، ومن ثم حطوا الرحال في مكة غدوا ورواحا .

وكان لدي سادة مكة قدر من العلم بالأسواق ، والطرق ، وبالنجوم والفلك ، مكنهم من إحكام قبضتهم علي القوافل ، واستطاعوا تنظيم العمل بما يخدم مصالحهم ، فها هم يعينون الكهنة والعرافين ، يقومون - ظاهريا - علي خدمة ألهة ابتدعوها - الأصنام - ويضطلعون عمليا بتعصيد موقف السادة في مواجهة الآخرين .

ثم هاهم يفرضون القواعد التي تربي ثرواتهم ومنها أن يرهن المقترض ولده أو أمراًته أو ابنته أو نفسه لتصبح ملكاً للدائن عندما يعجز عن سداد ضعف الدين بعد مرور حول علي اقتراضه.

كان هؤلاء السادة هم : التجار - والوسطاء - وأصحاب المصارف الذين يشاركون التجار بحصة من رأسمالهم لقاء حصة في الربح - والمرايين ويدور في فلكهم الكهنة والعرافين والضعفاء .

وكان نشاطهم يشمل : التجارة - الربا - تقطير الخمر مما تنتجه النخيل والأعناب في بساتينهم في الواحات المجاورة لمكة تربية الخنازير - بيع العبيد - السبي وبيوت اللهو ذات الرايات الحمراء - صنع الأصنام والأسلحة - الرعي .

- ومن جهة أخرى ، فقد كان هذا التقدم المادي تقابله علاقات اجتماعية متخلفة بين من يملكون ومن لا يملكون وبين السادة والعبيد . بين المرايين والمدينين المعسرين . بين الحاكم الذي يقرر ويتفد ، وبين المحكوم المضطر للتصياح وكان بين الطبقتين ، شريحة وسطية تقوم علي خدمة الكعبة وسقاية الحاج ، وهي لا تسلم من شرور السادة ، وفي أفضل الأحوال تخضع لما تقرره لها الأقداح والعرافون من مقادير ، ويفعل ذلك كان عبد المطلب يقتل ابنه عبد الله لولا المصادفة ، ومشينة الله من قبل .

وبسبب تخلف العلاقات الاجتماعية ، واحتماء السادة بالأصنام كآلهة ، بدأ الصراع يدور ويحتدم ، في ذلك الزمان :

- من مظاهر ذلك تعرض قوافل التجار لمتاعب عديدة ، منها ما سمي تاريخياً - خطأ - بقطع الطريق ، ولم يكن الأمر في جوهره ، سوى تمرد نفر من العبيد والفقراء علي الأمر الواقع الذي فرضه أولئك السادة من التجار .

- وجد السادة أن قوافلهم تحتاج إلي حماية ، وأن هذه الحماية لا تتأتي إلا من نوع معين من البشر ، يؤمر فيطيع ، ولا يعصي لهم أمراً ، يملكونهم حتي الرقاب .

وجد السادة ضالتهم المنشودة لدي المرايين ، الذين التمسوا لهم مأمناً في ديارهم ، فيخرجون أموالهم للمعسرين ، لقاء رهن عزيز ، قد يكون ولد المدين أو إمرأته ، تبقى لديه حولا من الزمان ، تدفع بعد الديون مضاعفة ، والا تحولت الرهينة إلي عبيد تباع في سوق النخاس للتجار ، أو إماء يسبون في بيوت اللهو.

ولأن الاقراض لا يحل مشكلة المعسرين ، خاصة عندما يتحول إلي أسلوب حياة ، وعندما يقترب بالربا ، فإن مشكلة المعسرين قد تعقدت أكثر ، وأصبحت الظاهرة هي عدم وفائهم بما للمرابي من ربا ودين ، وراح المرايون يبيعون رهائهم من عبيد وإماء ، ليستردون بثمنهم - ثمن بيع الانسان - ما يبتغيه من مال .

ولما اكتظت أسواق النخاس بالعبيد ، انخفض سعر الانسان ، وتزايدت شكوي المراهين من عدم حصولهم علي ما يأملونه ، وفرضوا عرفا جديدا يقضي بأن يتحول المدين وزوجه وأبناؤه وبناته إلي رهينة لدي المراهي ، ليستوفي من ثمنهم ما يبغيه من ربا ومال ، إذ يبيعون العبيد للتجار ، والإماء لبيوت اللهو.

من هنا كان المعسرون يقتلون أولادهم من إملاق ، أو خشية الإملاق والفقر والحاجة وكان هذا من مظاهر الصراع المحتدم ، ولقد ينظر إليه علي أنه جاهلية ، أن يقتل الأب فلذة كبده خشية إملاق ولكن يمكن النظر إليه أيضا علي درجة من درجات الوعي لدي الانسان الذي يري الموت خيرا من الاستعباد ، في مجتمع تسوده الوثنية شكلا وموضوعا .

لقد تصاعدت المعاناة إلي هذا الحد ، وزاد من وطأتها تزايد عناصر القلق ، في المجتمع التجاري ، إلي الدرجة التي فجرت ما بين سادة القبائل من تناقضات ثانوية ، مما أدي إلي اشتعال الحروب بين القبائل لأتفه الأسباب ، ودوام اشتعالها لسنين عدة ، وتصاعد الأمر إلي قدوم جيش أبرهه الحبشي ، يبغي به نقل مركز الثقل في المنطقة من مكة إلي الحبشة أو اليمن ، وبقدوم أبرهه ، إهتزت أسواق مكة ، وحمل القوم متاعهم فرارا ، في الوقت الذي وجه أبرهه سهام جيشه إلي الكعبة .. ولكن كيدهم في تضليل .

ج - وفي يثرب ، إلي الشمال من مكة ، كان فعل طوائف يهود ، لا يقل ظلما عن فعل السادة في مكة هذا ومع تصاعد المعاناة ، أصبح الناس فرقا وشيعا . وكانت الأصنام تعبيرا عما وصل إليه هذا المجتمع من امتهان للانسان .

ولم يكن المعبود صنما واحدا ، وإنما أرباب متفرقون ، تعبر عن تفرق القبائل . يطوف حولها السادة ، فلا تنههم عن شيء ، ويمر بها المقهورون ، فلا تأمر لهم بشيء ، ومن حولها يمارس الفجور ، وهي لا تملك من أمرها شيئا .. أي جاهلية هذه .

لم تكن الجاهلية تخلفا في العلوم الطبيعية ، فمن الثابت تاريخيا ، أن هذه الفترة عرفت علوم الفلك والبحار والصناعات البنية ، وغيرها ، ولكن الجاهلية تمثلت في الخلل الحادث في الحياة الاجتماعية ، وتخلف الرؤية السائدة للكون - تبعا لذلك الخلل - إذ تري في الأصنام - تلك الحجارة - خالقا للكون ومنضما له !!

و كان طبيعيا أن يتمرد الانسان ويشور .

خلال المعاناة ، ينمو الوعي .

ويخبرنا التاريخ عن كثير من العناصر الطبيعية التي تزدت ، قبل البعث ، علي كل محتويات الأمر الواقع ، من وثنية وظلم . ومن هؤلاء : زيد بن عمرو ، وخالد بن سنان ، وأبو ذر الغفاري ، وسلمان " الفارسي " ، وورقة بن نوفل وقس بن ساعدة الأياري ، وغيرهم . وراح كل من هؤلاء يبشر بدين جديد ، العبادة فيه لاله واحد عادل ، ولقد ردهم السادة ، فما وهنوا ، بل ظلوا ينشرون أفكارهم . ووسط المعاناة ، ومع إرهاصات الوعي الأولي هذه : جاء البشير .

لماذا محمد ، صلي الله عليه وسلم ؟
من اين يأتي البشير ، البشير من خلاص الظلم والوثنية ؟ أيأتي رجلا من سادة مكة الذين صنعوا
الأصنام آلهة واتخذوا من الأطفاف في الكيل ، والغش ، والريا ، سمة لحياتهم ، مصدرا لرزقهم ؟

كيف ؟ ويأتي دعوة يجيء هذا ؟
أيأتي رجل من وجهاء مكة وكبرائها ؟ يقول القول فلا يرد ؟
أي قول هذا الذي يجيء به ؟
بالطبع لا

وانما يأتي البشير ، رجلا يخرج من أشد المعاناة وطأة وابن امرأة من قريش كانت تأكل القديد ، رجلا
يقول " اللهم احيني مسكينا وامتنني مسكينا واحشرنني في زمرة المساكين " لا حياه في المسكنة ، وانما
انحيازاً وتأكيذا لموقفه مع الطبقة التي خرج منها يأتي البشير رجلا لا ينفر فحسب من أوضاع مجتمعه
، بل ولا يحمل بذور البشري بطبيعته - فقط - وانما قد صقلية التجربة والوعي والبصيرة لتجعل منه
القدوة التي تتجه اليها الأنظار ، لا يغش في الميزان ، ولا يبخس الناس أشياءهم ، لا يكذب ، لا يتعال
، وهو عندهم الصادق الأمين .. رجلا زاهد والزهد عنده ليس إنصراف عن الدنيا ، وانما تفاعل خلاق
معها .

رجلا من البسطاء يرفض التمييز ويقول لقومه " اني اكره ان اتميز عليكم " رجلا يحترم في الانسان
عقله ولا يخاطب فيه سوي العقل.

الحق : مع من ؟
جاء الدين دعوة للناس كافة ، وحكما بينهم ، فهناك من آمن ، وهناك من كفر .

والسؤال هو : هل من هوية اجتماعية تجمع بين الذين كفروا ؟
في الاجابة لن نجتهد ، وحسبنا أن نقرأ قول الله تعالى في كتابه الكريم :

١- القانون العام : المترفون ، هم الكافرون ، ودائما هم ضد الأديان " وما أرسلنا في قرية من نذير
إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون " (سورة سبأ ٣٤)

٢- اتخذ المترفون هذا الموقف لأنهم ضد تغيير الأوضاع السائدة : " وكذلك ما أرسلنا من قبلك من
نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون . قال أو لو جئتكم بأهدي
وجدتم آباءكم ، قالوا انا بما أرسلتم به كافرون " (سورة الزخرف ٢٣ ، ٢٤)

٣- في المقابل : ماهو موقف الدين - العقائدي والأخلاقي - من المترفين : " وأصحاب الشمال ما
أصحاب الشمال في سموم وحميم وظل من يحموم لا بارد ولا كريم إنهم كانوا قبل ذلك مترفين وكانوا
يصرون علي الحنث العظيم " (سورة الواقعة الآيات من ٤١ - ٤٦)

إذن ، فالدين موقف منحاز ضد المترفين ، ولصالح المستضعفين ، كما أوضحت الآيتين ٥ ، ٦ من سورة القصص " ونريد أن نمن علي الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين . ونمكن لهم في الأرض ، ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون " ولا شك أن هاتين الآيتين غنيتان بالمعاني ذات الدلالات الهامة في مجال بحثنا هذا .

وهذا الموقف قديم قدم التاريخ الانساني ، فظاهرة الإيمان كانت دائما وسط الفقراء والعبيد ، وإيمان الأغنياء لم يكن ظاهرة بل حالات فردية ، يصدق هذا منذ عهد نوح عليه السلام ، الذي سجل القرآن الكريم ، وقومه عليه بالآية ٢٧ من سورة هود " فقال الملأ الذين كفروا من قومه ما نراك إلا بشرا مثلنا وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي وما نري لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين " .

وأتي بعدهم قوم عاد وبعث الله فيهم هودا ليدعوهم إلي الحق ، فكان جوابهم " وقال الملأ من قومه الذين كفروا وكذبوا بلقاء الأخرة وأترفناهم في الحياة الدنيا ما هذا إلا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون " (سورة المؤمنون ٣٣)

وإذا كان هذا موقف الاسلام ، فهو ذاته موقف الأديان السابقة ، وهو مسجل في التوراة والانجيل فيما هو متداول اليوم من كتب ، فلقد جعل العهد القديم من العمل مصدر كل قيمة (السيد الرخوة تفتقر أما يد المجتهد فتغنني) وحدد العهد الجديد مواقف واضحة حينما أوضح أن التكالب علي جمع المال لا يلتقي مع عبادة الرب (لا تملكون أن تعبدوا إلهين معا إما أن تعبدوا المال وإما أن تعبدوا الرب) ، ثم إن السيد المسيح عليه السلام هو صاحب القول الحاسم : إن دخول الجمل في ثقب إبرة أيسر من دخول الأغنياء إلي ملكوت السماء .

إذن فأول سمات موقف الدين : أنه منحاز ، وهو في انحيازه يري الحق في جانب المستضعفين الذين آمنوا بالحق والتزموا جانبه .

ومرة أخرى ، نذكر بأن انحياز الدين إلي المستضعفين ، يحدث عندما يوجد خلل في المجتمع ينتج عنه ظلم ، أيا كان نوع الظلم ودرجته . أما عندما يعالج الخلل ويسود العدل المطلق ، فرن صفة الانحياز هنا تكون غير ذات موضوع في هذا المجتمع .

يحدث الخلل ، ينتفي الحق ، عندما يستأثر البعض بفرصة عيش تزيد عن حاجته ، لأنه عندئذ يأخذ من حقوق الآخرين ، فينتقص منها لنفسه ، وهذا هو الباطل ، إذ يعز نفسه لأكثر مما يستحق ، وبذل الآخرين بالتبعية . أما أن يكون يكون للناس جميعا فرص متكافئة في العيش في هذه الحياة أعزاء ، فهذا هو الحق . إذ يصبح الناس سواسية كأسنان المشط ، ويصبح المؤمنون إخوة بحق .

دور الأغنياء في الاسلام

ليس فيما سبق ، ما ينكر دور الأغنياء المسلمين ، علي عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، هؤلاء الذين سئموا حياة الفجور والظلم وتفرق القبائل والأرياب وإثارة الفتن والحروب لأتفه الأسباب ، وغلبت عقولهم أحلامهم ، فاستقبلوا الدعوة استقبالا حسنا .

فقط ينبغي أن ندرك أمرين :

أولهما : أنه بالتحليل الاجتماعي للفئة المؤمنة ، يتضح أن الأغنياء منهم ليسوا إلا حالات فردية ، وأن ظاهرة الايمان كانت سائدة بين الفقراء والعبيد .

ثانيهما : أن أموال أغنياء المسلمين وجهت فوراً لنصرة الإسلام ويكفي أن نذكر أن أول أمر أصدره الرسول صلى الله عليه وسلم لأول ففر من الأغنياء أمن ، كان هو إخراج أموالهم لتحرير العبيد الذين آمنوا وليس لشرائهم - فحرر أبو بكر الصديق رضي الله عنه ستاً أو سبعة بلال بن رباح ، وحرر عبد الرحمن بن عوف ثلاثين ، فضلاً عن إخراج أموال هذه الفئة الموسرة لتجهيز جيوش المسلمين ، وأغراض التكافل الاجتماعي ، ولم يكن أحد منهم يـ: تسب ماله من ربا أو غس .

إن الإسلام كما يرفض ترف البعض فإنه يرفض الفقر ، وليس الإسلام ضد أن يكون الناس ميسوري الحال ولكنه ضد أن يكون المال دولة بين الأغنياء وحدهم ، بينما غالبية الناس لا تملك شروثهم .

أن يكون الناس جميعاً ميسوري الحال ، وهذا هو الحق ، يتطلب أن يعطي كل إنسان للحياة ما أتاه الله من بسطة في العلم والجسر ، وأن يأخذ منها حقا في الحياة متكافئاً مع غيره ، فلا ضرر ، ولا تفريط ولا إفراط وهذا ما ألزم به الرسول صلى الله عليه وسلم من أمن ، غنياً كان أم فقيراً ، فانتشر العدل والمساواة ، وأصبح الجميع أعزاء ..

وعندما خرج الأغنياء عن شريعة الإسلام - بعد عهد الرسول صلى الله عليه وسلم - بدأ تفكك المجتمع الإسلامي ، وتداعى الأمر الي ما هو أسوأ عندما تحالف الأغنياء فيما بينهم فأصبحوا طبقة واعية منظمة ، فاستطاعوا بذلك السيطرة علي مقدرات الأمور ، فأضحوا يملكون ويحكمون ، المال في حوزتهم ، والحكم لهم وحدهم لا ينتقل إلا من أب إلي ابن أو من أسرة إلي أسرة داخل نفس الطبقة ، فحولوا الحكم من خلافة إلي وراثة ، وبنوا القصور وعاشوا مترفين. وإبان ذلك خرج العلماء والفقراء يقاومون هذا الاتجاه ، وراح أبو ذر الغفاري يقرأ القرآن منذراً مكتنزي الأموال بسوء المصير ، ويهتف بالفقراء << عجبت لمن لا يجد قوت يومه كيف لا يخرج علي الناس شاهراً سيفه >> مؤكداً أن الحل هو الثورة والعنف الثوري ..

وتصاعدت مقاومة الفقراء ، ونظمت وأصبحت لثوراتهم شأناً عظيماً .. وفي مواجهة ثورة الفقراء لم يجد الأغنياء من وسيلة لمواجهةهم وفكرياً - إلا با ستخدام ورقة الدين ، فضلاً عن مواجهتهم بحد السيف .

إن الأغنياء وحدهم مسئولون عما أصاب المجتمع الإسلامي وما يصيبه اليوم .. يصدق علي أغنياء بن أمية ، بنفس القدر الذي يصدق به أغنياء اليوم وبالطبع فإن الكلام عن هذا الموضوع يقودنا الي الحديث عن الملكية الفردية وموقف الإسلام فيها وذلك توضيحاً لما يردده الأغنياء من . أن لأصل في الإسلام هو الملكية الخاصة

هل يحمي الإسلام الملكية الفردية ؟

لله ملك السماوات والأرض <<سورة الشوري ٤٩>> بهذا القول حسم القرآن مسألة الملكية فالله وحده صاحب الملك ، وقد خلقه للناس كافة دون أن يكون لأي منهم حق الإستئثار بما خلق . << هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا >> (سورة البقرة ٢٩) وعلي ذلك يصبح دور الإنسان علي هذه الأرض ، إذ هو مستخلف من قبل الله تعالى عليها ، أن يشارك في تنظيم الملكية وإرادتها لتنتج أقصى منفعة تحقق الخير العام ، وليس دوره أن يملك ، فالإنسان خليفة الله وليس وريثه .

إذن للإنسان ، علي خلق الله ، حق المنفعة وليس حق التملك ولقد أدرك الرسول صلي الله عليه وسلم وهو في المدينة أن يحرر من سيطرة اليهود فقال^١ : من يشتري بئر رومية فيكون دلوه فيها كدلاء المسلمين فا شتراه عثمان بن عفان رضي الله عنه وكما هو واضح لم يكن ما دفعه عثمان مقابل ثمنك وإنما مقابل تحرير البئر من سيطرة العدو ليكون متاحا لعامة المسلمين.

وعلي ذلك يصبح الأساس في الإسلام هو وظيفة الملكية وهو تحقيق أعم وأقصى منفعة ومسألة الملكية الفردية وحمايتها ليست مسألة دينية ، وإنما مسألة تاريخية سياسية ، إذ أن التطور التاريخي هو الذي أثمر مشكلة الملكية الفردية كما أوجد في بقاع أخرى من الملكية الجماعية والتعاونية ما هو موقف الإسلام من الملكية الفردية ؟

كل النصوص الموجودة في القرآن والسنة تفض الي حقيقة واحدة : أن الملكية الفردية هي أصل كل الشرور : فهي تؤدي بتعاضدها إلي الطمع والسفاهة والظلم والشرك والكفر ، وكذا كان كل الرسل ينفرون من التملك ، ورسول الله صلي الله عليه وسلم هو القائل : << ما سر في أن أموت ولدي ما يزن قيراطا >>

وإليك بعض النصوص من القرآن الكريم للدلالة علي شرور الملكية الفردية :

١- << وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري فأوقد لي ياهايمان علي الطين فاجعل لي صرحا لعلني أطلع إلي إله موسي وأنني لأظنه من الكاذبين . واستكبر هو وجنوده في الأرض بغير الحق وظنوا أنهم إلينا لا يرجعون . فأخذناه وجنوده فنبذناهم في اليم ، فانظر كيف كان عاقبة الظالمين >> سورة القصص ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ <<

٢- << أن قارون كان من قوم موسي فيبغي عليهم ، وأتيناها من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة إذ قال قومه لا تفرح ، إن الله لا يحب الفرحين ، وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ، ولا تنسي نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله اليك ، ولا تبغ الفساد في الأرض ، إن الله لا يحب المفسدين . قال إنما أوتيته علي علم عندي . أو لم يعلم أن الله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشد منه قوة وأكثر جمعا ، ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون . فخرج علي قومه في زينته ، قال الذين يريدون الحياة الدنيا يا ليت لنا مثل ما أوتي قارون إنه لذو حظ عظيم . وقال الذين أوتوا العلم ويلكم ثواب الله

خير لمن آمن وعمل صالحا ، ولا يلقاها إلا الصابرون فخشفنا به وبداره الأرض فما كان له من فئة ينصرونه من دون الله وما كان من المنتصرين . وأصبح الذين آمنوا مكانه بالأمان يقولون ويكأن الله يبسط الرزق لمن يشاء ومن عباده ويقدر ، لو لا أن من الله علينا لحسف بنا ، لا يفلح الكافرون . تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا ، والعاقبة للمتقين ! ، (سورة القصص الآيات من ٧ إلى ٨٣)

٣- << وذرنى والمكذبين أولي النعمة وهام قليلا >> (سورة المزمل ١١)
 ٤- فرج المخلفون بمقعدهم خلاف رسولا الله وكرهوا أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله وقالوا لا تنفروا في الحر ، قل نار جهنم أشد حرا ، لو كانوا يفقهون . فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا جزاء بما كانوا يكسبون >> (سورة التوبة ٨١ ، ٥٢) << ونادي فرعون في قومه قال يا قوم أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي ، أفلا تبصرون . أم أنا خير من هذا الذي هو مهين ولا يكاد يبين فلو لا ألقي عليه أسورة من ذهب أو جاء معه الملائكة مقترنين >> (سورة الزخرف ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣) <<

>> إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال أكفلنيها وعزني في الخطاب . قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الي نعاجه ، وإن كثيرا من الخلطاء ليبغي بعضهم علي بعض إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات قليل ما هم ، وظن داود أنما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعا وأناب >> (ص ٢٣ ، ٢٤) <<

إن الملكية الفردية بتعاضدها تؤدي الي الترف وهو محرم بنص القرآن ، والي الإحتكار وهو ملعون بنص الحديث ، وهي بذلك تؤدي الي البغضاء والضغناء بين الناس كنتيجة لتعالي البعض وتسخيرهم لجهد الآخرين الذين لا يملكون ، وحصول من يملكون علي أكثر من احتياجاتهم ومن ثم لا يحصل العاملون ممن لا يملكون علي احتياجاتهم ، مما يؤدي الي الفرقة بين الناس ، والتاريخ شاهد علي ذلك ، سواء قبل الإسلام ، أم بعد البعث فيما روي عن التاريخ الإسلامي خاصة منذ بدايات العهد الأموي .

إن ما ذكره الله عن صفات فرعون في أكثر من موضوع من القرآن الكريم ومنها سورة القصص إذ قال << إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيئا يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحي نساءهم ، إنه كان من المفسدين >> ليبين بوضوح أن الطبقة المالكة المترفة ، في إصدارها علي الإحتفاظ بوضعها المتميز ، تكون شرسة في وأد المستضعفين ، وهي في سبيل ذلك تفرق بين الناس يستخدم العنف لو أد بوادر الثورة .

ولكن مشيئة الله دائما بجانب المستضعفين الثائرين .
 إن تاريخ البلاد الإسلامية شاهد أكثر من تاريخ غيرها من البلاد علي شرور الملكية الفردية .

وقد يحتاج الأمر الي تفصيل أكثر:
 تأخذ الملكية الفردية الصور التالية :

أولا - ملكية وسائل وإدوات الإنتاج
 ثانيا - ملكية أدوات الإستهلاك الشخصي
 ثالثا - ملكية المال ، بكافة صوره (نقود - ذهب - مجوهرات - الخ)

ولكل من هذه الصور : أحكامها ، نوردتها فيما يلي :

أولا : الملكية الإنتاجية

(الموقف في القرآن - في السنة - في التاريخ الإسلامي - لدى الفقهاء المحدثين) من التاريخ الحديث حكم العقل)

- الموقف في القرآن الكريم :

لا يوجد نص في القرآن الكريم يجيز إسناد ملكية وسائل وأدوات الإنتاج إلي الفرد ، ولكن يلاحظ في هذه النصوص :

١- أنها تسند الملكية إلي الجماعة .

٢- أن الواضح من النصوص أن هذا الإسناد جاء لتسجيل واقع تاريخي وليس لإقراره ، وهذا يعني أن قضية الملكية هي قضية تاريخية في السنة :

الموقف في السنة :

الأساسي في السنة هو أن ما كان من أمر الدنيا فمرده إلي الناس يرون فيها رأيا يحقق المصلحة المرسله << العامة >> وينفي الضرر والضرار ، فقد روي مسلم وابن ماجة وابن حنبل أن الرسول صلي الله عليه وسلم قال << ما كان من أمر دينكم فإلي وما كان من أمر دنياكم فشأنكم به ، وأنتم أعلم به ..أنتم أعلم بأمور دنياكم >>

يقول الدكتور محمد عمارة في كتابه الإسلام والعروبة والعلمانية (طبعة بيروت - الأولى - دار الوحدة ١٩٨١ ص ٦٧) : << جاء علماء الأصول في الفكر الإسلامي الذين فقهوا السنة النبوية الشريفة ودعواها إلي : ١- << سنة تشريعية >> : هي تلك التي تعلق << بالدين >> مثل تفسير الوحي وتفصيله ، ومثل الفتيا فيما هو دين .ب- << سنة غير تشريعية >> وهي كل ما تعلق من السنة النبوية بأمور << الدنيا >> وخاصة تصرفات الرسول صلي الله عليه وسلم كحاكم أعلي للدولة ، وكقاضي بين الناس في الخصومات .

فنحن مطالبون حتي نكون متبعين للرسول ومتأسين به ومهتدين بهدي سنته - مطالبون بالتزام << سنته التشريعية >> << لأنها دين >> وهي لصلتها بموضوع << الوحي >> صارت كأنها منه . أما في << سنته غير التشريعية >> ومنها تصرفاته في السياسة والحرب والسلام والمال والإجتماع والقضاء .. ومثلها ما شابهها من أمور الدنيا ، فإن اقتداءنا بالرسول فيها يتحقق بالتزامنا << المعيار >> ، الذي حكم تعرفه صلي الله عليه وسلم ، فهو قائد للدولة ، كان يحكم فيها علي النحو الذي يحقق << المصلحة >> للأمة ، فإذا حكمنا ، كساسة ، بما يحقق مصلحة الأمة ، ويدفع عنها الضرر والضرار ، كنا مقتدين بالرسول ، حتي ولو خالفت نظمنا وقوانينها ما روي عنه في السياسة من أحاديث ، لأن << المصلحة >> بطبيعتها متغيرة ومتطورة بتغير المكان وتطور الزمان >> ولقد ذكرنا الدكتور محمد عمارة بعد ذلك ما

يؤيد ما ذهب إليه وذلك من آراء علمائنا في الأصول مثل الإمام القرافي العباسي أحمد بن إدريس ، والفقيه ولي الله الدهلوي أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي ، ثم آراء المدارس الإسلامية علي اختلافها التي تري بأن السياسة باعتبارها سبل ووسائل فالمرجع فيها إلي رأي الناس علي أن يلتزموا بالمقاصد والغايات التي جاءت بها الشريعة وهي تحقيق المصلحة ورفع الضرر والضرار .

في ضوء ما سبق ندرس الأحاديث التي وردت عن رسول الله صلي الله عليه وسلم :

١- جعل الرسول الضرورات - مشاعا لعامة المسلمين ، فهو القائل : << الناس شركاء في ثلاث الماء والكلاء والنار >> ولكن نطبق ذلك علي عصرنا فإن كلمة الماء تنطبق علي مصادره ومجراه واستخداماته بما في ذلك ما يقام علي مجراه من منشأة تنظم استخدامه وتثثثمه فكل ذلك شاع بين الناس .

وأما عن الكلاء فكان يمثل القوت الضروري في المراعي وينطبق ذلك علي ما يماثله في عصرنا >> الطاقة >> و << القوة المحركة >> فهي أيضا مشاع بين الناس .

٢- انتقل الرسول بمجتمعه - بعد الهجرة - من مجتمع تجاري إلي مجتمع زراعي تجاري ومن ثم ظهرت مشكلة ملكية الأرض الزراعية ، وكان للرسول كحاكم للدولة آراءه التي تلتزم في كلياتها بالمعيار الوارد في الشريعة ، كما تجاري في تفاصيلها متطلبات المكان والزمان . ولذا فنحن نلتزم بالمعيار.

وفيما يلي ما ورد عن الرسول صلي الله عليه وسلم :

بعدها هاجر الرسول ومن أمن معه من مكة إلي المدينة ، ظهرت مشكلة هامة وهي تدبير مصدر عمل للمهاجرين ، فاتجه الرسول إلي الزراعة فوزع الأرض علي فقراء المهاجرين - أصحاب المصلحة في هذا - ولقد جاء أغنياء المهاجرين يطلبون منها فرفض الرسول ، كما رفض طلب الأنصار ، فيما عدا اثنين من فقرائهم - فإن للأنصار ديارا يعملون فيها من قبل ولم يصيبهم ما أصاب المهاجرين ، وقال الرسول لمن أعطي أرضا ليس لمحتجز حق بعد ثلاث سنوات >> مؤكدا علي زراعة الأرض قبل مضي هذه المدة ، أي ربط التصرف بالمنفعة ، وفي عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه فإن عمر بحماية أرض الفتوحات قائلا : البلاد بلاد الله ونحمي لنعم الله ويعمل عليها في سبيل الله ، أما عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه فقد صادر ممتلكات بن أمية - الظالم - واعادها لمستحقيها حكم الشرع وحكم العقل .

خلصنا مما سبق إلي ما يلي :

- ١- أن الملكية الإنتاجية هي لعامة الناس ، ولا يجوز لأحد أن يستأثر بخيراتها أو يحتكره قوم دون غيرهم
- ٢- أن الأساس في الإسلام هو وظيفة الملكية وهو تحقيق المصلحة وهي أعم منفعة للمجموع ، ومن خلال نظرنا في التاريخ الحديث يتضح مدي اتفاق حكم الشرع وحكم العقل

ولكن ما العمل الآن وقسم كبير من الملكيات الإنتاجية في الإطار الفردي ؟ وهي بذلك تحبس منفعة أعم ، وذلك لسيادة نمط الإنتاج اليدوي ، الحل هو التأمين ويكون ذلك علي الوجه التالي :

- إذا كانت الملكية - أو جزء منها - كمصدر ترف ، فإن تأمينها يكون بلا عوض عن الجزء المحقق للترف ، لأن العوض هنا يبقى علي حالة الترف قائمة ، ويكفي أن تكون علة التأمين هنا هي منع حدوث الترف لدي البعض

ثانيا : الملكية الاستهلاكية .

يقصد بالملكية الاستهلاكية : ملكية الأدوات التي يستهلكها الإنسان في استخدامها الشخصي أساسا ، ولا يمتلكها بفرض الإنتاج والتجارة .

وهذه الأدوات علي ثلاث مراتب :

الأولي : الضرورات ، التي لا تقوم الحياة بدونها ، وهي علي سبيل الحصر : الغذاء الصحي من مأكّل ومشرب ، والمسكن الصحي ، والملبس المناسب لحياة الإنسان وحالته في العمل وخارجه .

الثانية : الكماليات التي يصيب الإنسان حرجا من عدم استعمالها ، مثل أثاث المسكن والمطبخ الحديث المناسب للحياة العملية ، والأرتقاء بالمستوي العلمي والثقافي للإنسان في مجال العمل والحياة العامة ، ولوازم الحياة الإجتماعية مثل الهاتف والسيارة .. وما شابه ذلك

الثالثة : الترف ، أمر كما يسنيها البعض - كماليات الكماليات - وهي الأدوات التي تستخدم بفرض التميز والأبهة . (تنويه : مثل هذا التقسيم سبق للأستاذ الدكتور محمد سعاد جلال بيانه في مجلة منبر الإسلام) ما هو الرأي حول تملك الإنسان لهذه الأدوات ؟ بادئي زي بدء ، ينبغي أن نفرق بين الملكية والحيازة ، الملكية - في الإسلام - مردّها إلي الله تعالى وحدة ، وتنظيم الجماعة استخدامها ، سواء كانت بفرض الإنتاج إم بفرض الاستهلاك .

وفيما يختص بملكية أدوات ووسائل الإنتاج ، لا يجوز للفرد أن يملكها أو يحوزها . أما أدوات الاستهلاك فللفرد حق حيازة - وليس تملك - ما تختصه له الجماعة ، مع مراعاة :

أ- المساواة - فيما يختص بالرتبة الأولى - بين الناس جميعا ، وللإنسان حق حيازتها طوال حياته ، ولورثته غير البالغين من بعده ، أما البالغون سن العمل فإن لهم علي الجماعة حق توفير هذه الضرورات جميعا . وحق الحيازة لا يعطي الفرد حق التجارة ، ولكن يعطيه حق الإنتفاع الإستبدال لضرورات عملية ، وللجماعة حق التدخل في تصرفات الأفراد تحقيقا للمصلحة ودفع الضرر والضرار ، وليس للجماعة حق الإنتقاص من حيازات الأفراد إلا اذا تعرض المجتمع لكارثة محققة كعدوان أو فيضان مثلا ويكون الإنتقاص وفقا لقاعدة المساواة في التضحيات .

ب- أما المرتبة الثانية فهي في الأحوال العادية لا غبار عليها طالما كانت حاجة ، ولل فرد أن يحوز ، ما تسمح به ظروف الجماعة ، فاللجماعة أن تنزل بهذه المرتبة ، إلي أدني مستوي ، إذا كانت تمر بظروف تتطلب ذلك ، مثل تجميع المدخرات للتنمية أو مواجهة حالة خطر مثلا ، ويجب علي الجماعة أن تتيح

مستوي متصاعد ١ من هذه المرتبة في الظروف العادية ، فالرفاهية حق للإنسان العامل ، للإنسان علي المرتبة الأولى حق الحيازة للتمتع ، دون حق التوريث لأنه يتيح تكرار في استعمال حق للفرد علي الجماعة ، فإن للإنسان علي المرتبة الثانية حق التوريث إلي جانب حق الحيازة للتمتع ، كما له حق المبادلة دون ربح أو متاجرة ، كما له حق البيع إذا كان قد اشتراه من ناتج عمله ولكن دون ربح أو متاجرة ويتحدد ثمن البيع بثمن البديل أو بما يتفق عليه الطرفان دون . غس أو استغلال الحاجة . وللجماعة أيضا أن تنظم تصرفات الأفراد في هذا المجال .

ج- أما المرتبة الثالثة فهي محرمة لتحريم الترف ، وعلي الجماعة وضع القيود علي تصرفات الأفراد لمنعهم من الترف ، ومن هذه القيود وصنع حد أعلي للدخل والإدخار الإجباري والضرائب التصاعدية والمصادرة دون عوض ومنع النشاط الإستثماري للأفراد أو تقييده ، حسبما تقتضي المصلحة ودفع الضرر والضرار ، ولا يحتج بأن وقع الضرر عن الجماعة قد يلحق << الضرر >> بفرد أو بأفراد ، فمصلحة الجماعة مقدمه علي مصلحة الفرد .

إن تقسيمنا لأدوات الإستهلاك إلي مراتب ثلاث هو اجتهاد في الرأي يتطلبه تطور العصر با جذور بين المرتبة الثانية والمرتبة الثالثة ويرجع في ذلك إلي ظروف الجماعة وحاجة الفرد وطبيعة العصر - أما المرتبة الأولى فلا خلاف عليها في كل الظروف ، فهي تمثل الحد الأدنى لحق الإنسان علي الجماعة باعتباره منتما إليها وعاملا من أجلها ولا يجوز الإعتداء عليها .

ولا يحتج بأنه قبل الإسلام ربعده بحين كانت الديار ملكية خاصة فإذا كانت الدار ملك لساكنها أما الآن فلقد أصبح الساكن يخضع لاستغلال وظلم بين الأمر الذي يوجب تدخل الجماعة . علي النحو الذي ذكرناه .

ثالثا ملكية المال .

حق التصرف موكول للجماعة ومعياره تحقيق المصلحة .
المال هو وسيلة تبادل ، وليس شيئا قائم بذاته ، ومن ثم فما يخص الفرد منه هو ملك له ، وما يخص الجماعة ملك لها ، وبالتالي فالمال غير ثابت في يد ما ، ومن ثم فملكه غير ثابتة وبالتالي لا ضرر ولا خطر منها علي الآخرين ، طالما التزم صاحبه بما يلي

- أنشأه من خلال ، أي من عمل صالح ، أو ميراث حلال ، ولا يؤدي إلي ترف صاحبه ، ولا يضر بالآخرين.
- أنفق قصدا ، دون إسراف أو تقتير ، فيما يرضي الله .
- أخذ منه الزكاة المقررة ، والصدقة الواجبة حسب حاجة الغير .
- لم يكتنزه ، لتحريم الإكتناز ، لحبسه المنفعة منه .
- قدم منه فضلا ليوم حاجته ، أو لعباله حتي يغنيهم عن المسألة .
- أخرجه عند الضرورة للدفاع عما يرضي الله عز وجل .

ولقد حظيت قضية المال باهتمام وتفصيل في الإسلام ، نوجزه فيما يلي :

١- مصدره العمل الصالح الذي يؤديه الفرد ، ونصيبه المشروع من الميراث الحلال ، ويشترط ألا يؤدي دخل الفرد من العمل والميراث إلي ترفه . والدخل من العمل لا يقرره الفرد وإنما الجماعة حسب مقتضيات المصلحة ، وليس في هذا إلا عدالة توزيع الدخل القومي وأساس العدالة مقدار مساهمة كل في الناتج القومي واحتياجاته الإسهالية الضرورية ، وحقه علي الجماعة في إعداده للعمل الصالح.

أما بالنسبة لغير القادرين علي العمل فمصدر مالهم هو حقهم في التكافل الإجتماعي وهو فرض كفاية علي الجماعة يضطلع به القادرين .

٢- يتفق المال من أجل : توفير ضرورات الحياة والكماليات التي يصيب بها الإنسان حرجا إذا توقف عنها حسبما تسمح به ظروف الجماعة ، ويمنع من انفاقه في التوسع في الكماليات بغرض الزينة والأبهة لكونها ترفا محرما (راجع بحث الدكتور محمد سعاد جلال بعنوان جانب من نظرية التوزيع في الإسلام من الإسلام - عدد شوال ١٣٩٤ هـ) ونظرا لأن أهواء الفرد تمنعه عادة من الإنفاق العام وتدفعه إلي الترف فإن الجماعة مطالبة بضبط تصرفات في إطار خطة قومية تحقق المصلحة للمجموع ، فإذا لم يستجب الفرد لذلك وتصرف في ماله تصرفا يضر بالجماعة وجب الحجر عليه وعلي ماله . يقول عز وجل في سورة النساء >> ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما >> فالمال مال الله ، وحق التصرف فيه وحدوده مرجعة إلي الجماعة تنظمه وتلتزم به أفرادها .

علي أن للجماعة الاستيلاء علي أموال الأفراد في حالات الضرورة ورفع شبهات التحيز ، فالقاعدة أنه إذا جاع أحد المسلمين فلا مال لأحد ، كما أنه لا يجوز للحكام أن يتقاضوا غير رواتبهم المقررة ومن ثم لا يجوز لهم المتاجرة ولا قبول الهدايا . كما للجماعة الاستيلاء علي الأموال المكتنزة فيأي صورة كانت ذهباً أو فضة أو أوراقاً مالية وكذلك علي فائض المال عن الحاجة مهما كان قدر الجهد المبذول في العمل وبذلك ألزم عمر بن الخطاب رضي الله عنه نفسه وأهله وولاته . هذا عن المال الخاص .

أما المال العام فالجماعة ملزمة بإنفاقه بما يحقق الأنفع والأدوم لها مجتمعة ، وهي مسئولية أمام أفرادها عن هذا الإنفاق ، وفي ذلك يقول عمر بن الخطاب >> من أراد أن يسأل من ذلك المال فليأتني فإن الله تبارك وتعالى جعلني له خازناً وقاسماً >> (الأموال لأبي عبيد ٢١٣)

ماسبق حديث حول الملكية يؤكد عدم جواز تملك الفرد علي الإطلاق ، ولكن يجوز له حيازة ناتج عمله وحاجاته الشخصية ، وللجماعة حق استردادها إذا أوجبت ذلك المصلحة . لذلك فالتأمين ليس حراماً بل هو إعادة الأمر إلي نصابه الصحيح ، فالاعتداء علي ما خلق الله لم يحدث بالتأمين وإنما بالتملك الفردي واستثمار فرداً أو طبقة من الناس بهذه الميزة التي ابتدعوها .

التملك الفردي ينتج عنه أن يستأثر المالكون بفرض العيشة والرفاهي وأن يعيش الآخرون علي هامش الحياة ولا يملكون شروى نقيير .

والزكاة لا تعالج هذا الخلل ، وإنما يعالجه التأميم إذا هو يعيد الملكية الي الجماعة تنظيم استثمارها علي نحو يخدم المجموع علي حد سواء ، والكل مطالب بالعمل ومن لا يعمل لا يأكل ولا تقبل منه عبارة طالما هو قادر علي العمل ولا يعمل فالسماء ولا تمطر ذهباً ولا فضة .

وعديدة هي نماذج التاريخ الإسلامي عن حق الجماعة في التدخل في تصرفات الأفراد ، ففي عهد عمر بن الخطاب اقتضت المصلحة أن يمنع الناس من أكل اللحم يومين متتاليين من كل أسبوع ، لقلة في اللحوم رآها ، فلم تكن تكفي جميع الناس في المدينة ، فعمد الي هذا المنع فأوجبه ، وكان يأتي مجزرة الزبير بن العوام باليقيع ، ولم يكن بالمدينة سواها ، فإن رأي من خرج عن هذا المنع ضربه بالورة قائلاً : هلا طيت بطنك يومين ، وقد فعل ذلك ليتداول اللهم بين الناس (ترجمة عمر لأبي الفرج الجوزي) وعندما أراد عمر رضي الله عنه توسيع المسجد الحرام حينما ضاق بعدد المسلمين ، استولي علي عدد من الدور المجاورة ، رغم اعتراض بعض أصحابها ، ورغم تقدير العوض وكذلك فعل عثمان بن عفان رضي الله عنه .

قيم المجتمع المسلم

إن هذا يقودنا إلي تحديد موقف الإسلام من أهم قضايا المجتمع العصري ، وهي قيم العلم ، والعمل والعدل .

أولا قيمة العلم :

- بالإضافة الي ماسبق لدي الحديث عن المنهج العلمي ، نورد ما يلي :
- ١- يري الإسلام في العلم قريناً للإيمان ، ويجعل من قاعدة العلم أساساً لحرية المعتقدات >> لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الفبي >> (سورة البقرة)
ويضعها معا : الإيمان والعلم ، في أوليات أسس التفضيل عند الله ، يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات >> (المجادلة ١١)
 - ٢- يجعل من طلب العلم فريضة علي كل مسلم ومسلمه ، كما يجعل منه جهادا في سبيل الله >> من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتي يرجع >> حديث شريف

٣- يحدد مفهوم العلم بأنه العلم الذي ينتفع به أيا كان مصدره ، ولقد استفاد الرسول صلي الله عليه وسلم من تجارب غير المسلمين إذ حفر الخندق في غزوة الأحزاب ، وكان عليه الصلاة والسلام يستفيد من علم لا ينفع .

٤- يوجب علي كل من حصل علما أن يتيحه لغيره ، ويحزره من كتمانها >> من كتم علما أجمعه الله بلجام من نار يوم القيامة >> حديث شريف >> ، و>> خيركم من تعلم العلم وعلمه >> (حديث شريف)

٥- ينبغي السعي إلي كل مكان ، ولو كان عند العدو الكافر ذاته ، ولقد كان الرسول الكريم يشترط لفدية الأسير من الكفار أن يعلم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة ، كما ورد عنه عليه الصلاة والسلام قوله >> اطلب العلم ولو بالصين >>

٦- فهم القرآن أهم من ترديده، ولقد دخل الرسول صلي الله عليه وسلم المسجد فوجد قوما يقرءون القرآن، وآخرون يتدارسونه في حلقة علم فجلس في حلقة العلم، وبالقياص ينطق هذا علي فروع المعرفة كأسلوب للتعليم وصولاً إلي المنفعة العامة والي الإيمان اليقين >> أفمن يعلم أن أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى، إنما يتذكر ألو الإلباب >> سورة الرعد >> ورسول الله هو القائل >> من يرد الله خيراً يفقهه في الدين >>

٧- لا إرهاب في الفكر >> فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر >> (الغاشية)
٨- الجدل المقبول هو الذي يستند إلي العلم >> ها أنتم هؤلاء حاجبتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم >> (آل عمران ٦٦) كما أن للحوار أداب لا بد من الإلتزام بها >> ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن >> (سورة العنكبوت)
ثانياً : قيمة العمل :

ينظر الدين إلي العمل نظرة واسعة باعتبارها عملاً اجتماعياً يسأل عنه المؤمنون . فيري :
١- الصلة وثيقة بين العلم والإيمان والعمل : فإذا كان العلم يثبت الإيمان بفكرة ما - كما سبق - فإن العمل يجيء بعد ذلك تطبيقاً وتجسيداً للفكرة التي آمن بها الإيمان ما وقر في القلب وصدقة العمل >>
حديث شريف >>

ويستنكر الدين ما يحدث من خلل وتناقض بين ما يعلنه الإنسان من شعارات يؤمن بها في حياته وبين أعماله . يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون . كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون >> (سورة الصف) ويعتبر ذلك النفاق شر الأعمال علي الإطلاق >> إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار >> (سورة النساء) ويرفض تجزئة القضية >> أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض >> (سورة البقرة)

٢- المؤمن الحق هو الذي يعطي حياته ولا ينعزل عنها : فيؤكد القرآن :
- أن العمل مأمور به ، فحياة المؤمن عمل متصل لآخر يوم .
- أن العمل المأمور به هو العمل الجماعي .

- أن هذا العمل خاضع للرقابة الضمنية وللرقابة الشعبية من المؤمنين في نفس الوقت ، إذ أن للبشر إدارة تستطيع أراء هذا العمل ، ومن ثم تحاسب عليه .

كل هذه المعاني يؤكدتها القرآن الكريم في أية واحدة .
>> وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون وستردون إلي عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم تعملون >> (سورة التوبة)
٣- مفهوم العمل في الإسلام هو :
أ- أنه العمل الذي يؤدي إلي تعمير الحياة لصالح الناس كافة : >> هو الذي أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها >> (سورة هود ٦١)

ب- من كل بحسب جهده ، لا يكلف الإنسان فوق طاقته ، ولا يقبل منه أن يقدم عملا لا يتناسب مع قدراته :

<< لا يكلف الله نفسا إلا وسعها >> (سورة البقرة)

<< أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن أمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله ، لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين >> (التوبة ١٩) ولا ينفي هذا أن كل عمل الخير مثاب عليه فاعله << الكلمة الطيبة صدقة >> وإما طتك الأذى والعظم والشوك من الطريق صدقة ، وإفراغك من دلوك في دلو أخيك صدقة ، ورؤيتك للرجل الرديء البصر صدقة >> (حديث شريف)

ج- العمل شرف ، فيصبح الإنسان جديرا بكل احترام حين يبذل قصاري جهده في العمل ، ولقد جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فمد الرسول يده ليسلم عليه ، ولكن الرجل منع يده من السلام فسأله الرسول لم منعت يدك عن السلام ، فأجاب الرجل : يداي خشتان يا رسول الله وأخشى أن تؤذيأك ، فسأله الرسول :: ومم ، فأجاب الرجل : من أثر العمل يا رسول الله ، فإذا برسول الله يرفع كلتا يدي الرجل ويقبلها قائلا : يدان يحبهما الله ورسوله >>

د- والعمل الجماعي هو مجموع جهود منسقة للفئة المؤمنة ، وتؤدي هذه الجهود المنسقة إلى قيام بنيان اجتماعي قوي << المؤمن للمؤمن كالبنيان يشيد بعضه بعضا >> (حديث شريف) ولا حظ هنا تعبير : بنيان يشد بعضه بعضا وما يعنيه من تكامل الجهود ، واعتماد بعضها على البعض الآخر ، ولكن السؤال : هل يمكن أن تحقق هذه الجهود الجماعية عملية التنسيق بينها تلقائيا ؟ أي هل تترك عملية التنسيق هذه للأراء الفردية والمبادرات الذاتية لكل فرد ؟ بديهي هذا غير ممكن واقعا ر بل لا بد من وجود إدارة منسقة ، ومن ثم أقام الإسلام نظام الدولة لمهمة التنسيق هذه تحقيق لأهداف الفئة المؤمنة <> والقائمون بمهمة التنسيق هذه ، هم المحققون لإرادة الدولة ، لهم احترامهم في الإسلام >> يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله والرسول أولي الأمر منكم >> (سورة النساء ٥٩) وطاعة أولي الأمر هنا ليست مطلقة وإنما مشروطة :

فمن خلال نص الآية السابقة نجد أن طاعة الله سابقة علي طاعة أولي الأمر « منكم » أي أن يكونوا معبرين بحق عن أهداف الفئة المؤمنة ومحققين لمصلحتها ، وليسوا من الفئة المضادة لهم في الهدف والمصلحة وإن إتسحت بوشاح الدين . وهذا يقتضي من أولي الأمر الإلتزام بمبدأ الشوري كأسلوب حياة وصولا إلى الرأي الأصوب فالقرار الأسلم .

إن الدولة في الإسلام ليست فئة حاكمة وإنما قيادة جماعية تنسق الجهود وتحقق التخطيط الجماعي للطاقات البشرية .

وضمائنا لالتزام القيادة برأي القاعده ، أوجب الإسلام ممارسة النقد الذاتي : قل الحق ولو علي نفسك

وحذر القيادة من رفض النقد : « سيجيء من بعدي أمراء يقولون فلا رد عليهم ، يحمون في النار كما تقحم القرده » (حديث شريف)

وبالطبع فإن مبدأ الشوري ومبدأ النقد يتكاملان ، غير أن هناك ضابطا آخر - أكثر أهمية - وهو وضوح القوي الإجتماعية التي تعبر عنها العقيدة ، وعدم السماح لغير هذه القوي بالتسلل إلى مسيراتها ، ولقد عاتب الله عز وجل رسوله عليه الصلاة والسلام حين حدث مثل هذا التسلل ، بقوله في سورة التوبة >> عفا الله عنك لم أذنت لهم حتي يتبين لك الذين مدقوا وتعلم الكاذبين >> ولقد سبق هذه الآية ، آية أخرى تبين أن القوي المتسللة تحدث خلا في المسيرة >> لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصرا لا تبعوك ولكن بعدت عليهم الشقة ، وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم إنهم لكاذبون >>

علي أن القرآن يوضح أن تحديد القوي الإجتماعية بشكل حاسم لا يتم إلا من خلال مواقف نضالية ، وهو يري في غزوة أحد مثالا لهذا >> ليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين >> (آل عمران ١٤) ونظرة علي سيرة الرسول صلي الله عليه وسلم نجده قد اتخذ من العمل جهاد في سبيل الله ، وهو فرض عين علي كل القادرين .

وروي أنه بينما الرسول صلي الله عليه وسلم جالس مع بعض صحابته ، إذ خرج عليهم رجل قوي البدن مفتول العضلات ، فقال بعض الصحابة : لو كان هذا في سبيل الله (أي لو كان يرسل للحرب) فأراد الرسول أن يصحح لهم مفهوم الجهاد فقال عليه السلام : >> أيها الناس : إن كان خرج يسعي علي أجرين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله ، وإن كان خرج يسعي علي ولد صغار فهو في سبيل الله ، وإن كان خرج يسعي علي نفسه يعفها فهو في سبيل الله >>

وجعل من العمل الشاق وسيلة للمغفرة فقال >> من أمسي كالا من عمل يده بات مغفورا له >> (حديث شريف - كالا : متعبا) ولا شك أن الإنسان قد خلق ليكابد في كدحه لتعمير الحياة >> لقد خلقنا الإنسان في كبد >> (سورة البلد) >> يا أيها الإنسان إنك كادح إلي ربك كدحا فملاقيه >> (الإنشاق ٦)

ثالثا : قيمة العدل :

يجيء مفهوم العدل ضمن مفهوم شامل للأخلاق في الإسلام ، ولقد حاول البعض أن يعطي للأخلاق مفهوما ضيقا ، بحيث قصرها علي الصدق والصدقة والأمانة والوفاء بالعهد ، وماشاكل ذلك ، دون أن يربط السلوكيات بالمصالح الإقتصادية للناس والنظام الإجتماعي الذي يعيشون في إطاره. إن الدين لا يري بإمكانية تحقيق الأخلاق المجردة ، لأن الجائع يكذب ويسرق ، ويخون الأمانة ، حتي وإن تصدق عليه الأغنياء ، لأن صدقة الغني لن تحل مشكلته إلا جزئيا ، بل أنها ستزيد المشكلة تعقيدا إن هي تحولت الي أسلوب حياة ، لأنها ستفقد الجائع كرامته وهذا بدوره يؤدي إلي مزيد من انحطاط الأخلاق ، وذلك أبعد ما يكون عن روح الإسلام وطبيعته. إن الدين يري بترباط عناصر الحياة ، ومن ثم فهو يري أن الأخلاق انعكاسات للنظام الإجتماعي السائد علي الفرد :

فهو لا يري غرابة في أن يسرق الجائع ولا يطبق عليه الحد ، وإنما يري الغرابة في ألا يوجد له ولي أمره عملا يقتات منه (عمر بن الخطاب) وهو يتسامح مع السرقة في عام الرمادة (عمر بن الخطاب)

وحينما يقيم إنسان فهو لا يقيمه بصلاته فقط وإنما بمسلكه العام ، قرب رجل رأيتَه يخفض رأسه ويرفعها وهو لا يقوي علي آراء مهمة >> (عمر بن الخطاب) والفقر أساس كل القيم المتخلفة >> ولو كان الفقر رجلا لقتلته >> (علي بن أبي طالب) والفقر ينتج من الخلل الذي يصيب النظام ، والخلل ينتج من الأنانية والنظرة الذاتية وتغليب الذات علي المجموع >> لا يؤمن أحدكم حتي يحب لأخيه ما يحب لنفسه >> (حديث شريف) والمؤمن الحق هو من يقر بمساواته مع غيره في فرص العيش >> من كان عنده فضل ظهر فليعد به علي من لا ظهر له ، ومن كان له فضل زاد فليعد به علي من لا زاد له >> (حديث شريف)

ولكن :

كيف نقضي علي مشكلة الفقر ؟ إن هذا يقودنا إلي تحديد مفهوم العدل في الدين : >> إن الله يأمر بالعدل >> (النمل) والمقصود بالعدل هنا يستقي من الكتاب والسنة وسير الصالحين ، علي الوجه التالي :

١- أساس الدخل هو العمل ، ولكل بحسب عمله

٢- من نتاج العمل يأكل الجميع ويعيشون ، وإذا تحصل أحد علي دخل يقوم نتاج عمله طبقت عليه قاعدة >> من أين لك هذا >> فالإسلام يحرم الاستغلال ويحرم قبول الهدايا والهبات

٣- تركز الثروات في يد البعض واكتنازهم لها أمر مرفوض في الدين >> والذين يكتنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فيشرهم بعذاب أليم ، يوم يحمي عليها في نار جهنم فتكوي بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنز ثم لأنفسكم فتووقوا ما كنتم تكتنونه >> (سورة التوبة ٣٤ ،

د. أحمد صدقي الدجاني

عن العروبة والإسلام

ننطلق في بحثنا عن « العلاقة بين العروبة والإسلام » في هذه الورقة من الأفكار والتساؤلات التي طرحناها حول « العمل العربي في المرحلة الراهنة » حين عرضنا الي موضوع « العقيدة » . ونحاول الأجابة علي سؤال رئيسي يثور عن مكان العقيدة من العمل العربي وعن « ماهية » العقيدة الملائمة له .

ضرورة العقيدة

يلفت النظر في الاجتماع الانساني ما للعقيدة من دور خاص فيه علي صعيد الفرد وعلي صعيد المجتمع . وتكشف دراسة الحركات السياسية أو الاجتماعية ودراسة الحضارات بصورة عامة أن وجود العقيدة كان عاملا أساسيا في قيامها . وهذا مرتبط بحقيقة وحده بعد روعي في الشخصية الإنسانية يتكامل مع أبعادها الجسدية والفكرية والجمالية والخلقية والنفسية .

لقد لاحظ دارسو الحضارات أن قيام الحضارة يتطلب تفاعل الانسان مع التراب والزمان ، ووجود العقيدة شرط لازم لحدوث هذا التفاعل . ويلفت نظر مؤرخي الأفكار أن وجود « النظرة الكونية » كان ملازما لكل « نهضة » حققها مجتمع انساني . كما يلفت نظرهم أن القاسم المشترك بين الأفراد الذين حققوا انجازات في التاريخ الانساني هو ايمانهم بعقيدة حفزتهم علي العمل الدائب .

طبيعي -والحال كذلك - أن يكون للعقيدة مكان هام من العمل العربي يتناسب مع حاجته الماسة اليها . وهذا ما طرح المسألة العقيدية - الايدلوجية - فيه علي بساط البحث منذ أن بدأت اليقظة العربية الحديثة

مواصفات العقيدة المطلوبة

منذ أن طرحت المسألة العقيدية علي بساط البحث ، وهناك اجتهادات في الاجابات التي تقدم لها . وقد وجد اجتهاد بين التيار الأنغماسي الذي تطلع لاستعارة منجزات الحضارة الغربية ، يقول بتبني

الليبرالية أو الماركسية عقيدة للعمل العربي . كما وجد اجتهاد في أوساط تيار الاستجابة الفاعل . يقول بأن العقيدة المطلوبة يجب أن تعبر عن روح الأمة وتلبي تطلعاتها . ومن هنا كان التطلع الي الاسلام ، وكان البحث في العلاقة بين العروبة والاسلام .

ان الطلائع العربية وهي تبلور العقيدة المناسبة للعمل العربي في هذه المرحلة من النضال العربي ، مدعوة الي أن تتمثل روح أمتها من خلال استقراء تجربتها التاريخية الحية ، ومدعوة أيضا الي أن تحيط باحتياجات المرحلة الراهنة ومتطلباتها .

التجربة التاريخية الحية

لقد صدرت دراسات كثيرة تناولت التاريخ العربي . ويمكننا أن نوجز التجربة التاريخية الحية لأمتنا العربية مستعينين بالكتاب القيم الذي ألفه مؤخرا أخونا الكريم الدكتور عبـ العزيز الدوري ونشره مركز دراسات الوحدة العربية وعنوان الكتاب التكوين التاريخي للأمة العربية ، دراسة في الهوية والوعي " .

ظهر الاسلام بين العرب دعوة شاملة وحركة كبرى ورسالة انسانية ، في فترة دقيقة من التاريخ العربي تميزت بالاضطراب وبطفغان القوي الخارجية علي أطراف الجزيرة العربية . ونزل القرآن بلسان عربي مبين ، وحمل العرب ابتداء راية الاسلام ، واقتربت امجاده الأولي بهم ، ووضعت أصول شريعته وثقافتهم بلغتهم . وكان جل علمائه ومفكره في فترة التكوين منهم . وكانت الحركات الاسلامية ، فيما بعد ، ترجع الي الفترة العربية الاسلامية الأولي ، تستلهم منها المبادئ والمثل الشرعية . كل هذا اعطي العرب دورا مركزيا في سيرة الاسلام عبر العصور .

بالاسلام توحد العرب في التاريخ ، وبه كونوا أول دولة تضمهم جميعا ، هي دولة الخلافة وهي الدولة التي تمثلت فيها وحدة الاسلام سيا سيا لفترة تتجاوز القرنين ، ثم ضعفت خاصة اثر تحكم عناصر غير عربية ، تركية وفارسية ، لتبقى الخلافة رمزا لهذه الوحدة رغم الانقسامات السياسية الي ان ظهرت اكثر من خلافة في دار الاسلام منذ القرن الرابع الهجري ، وانتهت وحدة الاسلام سياسيا بل وتزعزعت فكرة الخلافة وتراجعت أمام ظهور السلطنات وتعدد الكيانات .

ادخل الاسلام فكرة الأمة ، تربطها العقيدة ، ووضع الرسول (ص) اسسها وتنظيمها ، والأمة تضم شعوبا وقبائل . وبقي مفهوم الأمة راسخا ، واستمرت الأمة محور الفكر والتعامل في دار الاسلام . ولكن وحدة الأمة الاسلامية سياسيا لم تتحقق الا في فترة قوة العرب .

احتوي الاسلام الشعوب والقبائل بفكرة الأمة تربطها العقيدة ، فجاء تكوين الشرعية يشد هذه الأمة ويكسبها وحدة في التاريخ وفي التراث عبر الكيانات والتجزئة السياسية . وبدا التعريب مقترنا بانتشار الاسلام جل هذه الفترة .

ظل الاسلام والعروبة متلازمين بالنسبة للعرب ، وبقي أساس الهوية العربية ، وكان ذلك اثر تطور

حضاري شامل ، وأثر صراع بين المباديء الإسلامية وبين المفاهيم القبلية في الحياة العامة - مما ادي الي تجاوز مفاهيم النسب والأصل والي أن تتخذ العروبة مفهوما يستند الي اللغة والثقافة .. ويرز مفهوم الأمة العربية علي أثاث ثقافي .. وتأكدت اللغة العربية رابطة أساسية للعرب . واذا كانت العربية قاعدة الانتماء فان الثقافة العربية الاسلامية وتراثها تمثل محتوى هذا الانتماء .

بدأ الوعي العربي في القرن الثامن عشر في دعوة الي العودة الي للاسلام الأول ورفض الرواسب والجمود والانحراف في المجتمع العربي الاسلامي ، بدأ ذلك علي الأطراف (أطراف البوادي) في الحركة الوهابية في الجزيرة العربية . وفي الحركة احياء لدور العرب في فجر الاسلام ، ورفض للاسلام الرسمي الذي يمثله العثمانيون ، وتذكير بالخلافة العربية .

تمثل الوعي الثقافي الذاتي بدراسة الحديث ونقده ، وفي الدراسات اللغوية ، وفي بعض الدراسات التاريخية .

وجاءت المواجهة الغربية ، وكان لها أثرها في الحد من هذا الاتجاه ، وبدت الحركة التحديثية ، سواء أكانت نتيجة للشعور بقوة الغرب ومحاولت تقليد عناصر قوته ، أو كانت نتيجة الاعجاب بعلمه ومؤسساته في الفترة الأولى . ومع ذلك بدأ الوعي في هذا النطاق ثقافيا ، تمثل في احياء التراث الفكري ، وفي العناية بالعربية وتجديدها ، ورافق ذلك تغلغل بعض الآراء الغربية في الوطن والدولة والحركة ، وكان الدور الرائد والمهم في ذلك لمصر ثم بدرجة أقل وفي فترة تالية للشام .

برزت فكرة الوطنية وقرنت بين المفهوم التراثي والمفهوم السياسي الحديث كما جاء في الفكر الفرنسي خاصة . وبرز الاتجاه العربي الشامل في البقطة القومية ، وهو متميز لحد ما عن خط الوطنية وان اقترن بها ، اذا ظهر في نطاق الخط العربي الاسلامي ابتداء بالكوكبي ، وقد تشقف جل ممثلي هذا الاتجاه ثقافة عربية اسلامية ثم تعرضوا للافكار الغربية .

يتمثل في الاتجاه التأكيد علي أن العرب أمة لها خصائصها ، وعلي أن العربية لغة وثقافة هي الرابطة الاساسية ، كما كان للذكريات التاريخية دور يذكر في تثبيت الفكرة العربية . وقد أشار الكتاب الي الصلة الوثيقة بين العروبة والاسلام . وذهب البعض الي أن الاسلام قام وازدهر بالعرب ، وان السبيل لنهضة الاسلام هو بعودة الدور القيادي للعرب . وذهب البعض الي أن فكرة القومية العربية تأتلف والاسلام لأنها لخدمة الأمة وليست لديها وجهة عدوانية .انتهت الحرب العالمية الأولى بالهيمنة الغربية الشاملة علي البلاد العربية ، وبالتجزئة الواسعة لها ، وفتح الابواب أمام الليبرالية ، وفرض أنظمة غربية بشكل أو بآخر ، والتوسع في التعليم . وقد فتح هذا كله الباب لتطورات جديدة بدت في كثير من الحالات تراجعاً عن الفترة السابقة ، ولكنها في الواقع كانت اختياراً للاتجاهات العربية ، قومية وغربية ، وتجربة جديدة في مسيرة العرب .

لقد انتهت الفترة الي آراء ومفاهيم في الاتجاه القومي دون أن تكون هناك نظرية عامة في القومية العربية . وانتهت بدعوة الي النهوض بالعرب والي ايجاد سياسي لهم في بعض بلادهم دون عودة جادة الي وحدة عربية . وانتهت دون أن تتبين الفئة أو الفئات التي تجسد الفكرة العربية ، وبالتالي دون أن

يكون للحركة العربية وجهة اجتماعية . اقتصادية واضحة . وبقي بعد ذلك لهذه الفترة أهمية واضحة في رسم وجهة الفكر العربي القومي .

واضح من هذه العصاراة أن العروبة اقترنت بالاسلام علي مدي أربعة عشر قرنا من تاريخ الأمة العربية . وقد قامت بين العروبة والاسلام علاقة تميزت بالانسجام والتكامل والترابط . وبلغت النظر أن خلا ظهر في فهم هذه العلاقة وفي ادراك ظاهرة النهوض القومي وظاهرة الاحياء الاسلامي في وطننا ، وذلك في فترة ما بين الحربين . ويمكننا أن نوجز شرحنا له كما جاء في بحثنا عن مستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام .

" لقد برز الخلل في فهم العلاقة علي صعيد قطاع من حملة الفكرة القومية في الرابع الثاني من القرن العشرين ، وكذلك برز علي صعيد قطاع من حملة الفكرة الاسلامية . ففي خلال تلك الفترة اتخذ ذلك القطاع من القوميين موقفا حادا من الدين وطرحوا مقولات تصنع الفكرة القومية في مواجهة العقيدة الدينية . وبالمقابل كان رد ذلك القطاع من الاسلاميين حادا هو الآخر ، نعتبر الفكرة القومية دعوة الي عصبية بأبائها الاسلام . وقد وصل الخلل في فهم العلاقة عند هؤلاء درجة أن يطرح شعار « أنا عربي قبل أن أكون مسلما » وهو شعار لا يستند الي منطق حين يربط بين الانتماء والعقيدة بعلاقة زمنية فيطرح شعار مقابل « أنا مسلم قبل أن أكون عربيا » ويدلل كل طرف علي صدق شعاره فيتعسف في أصطناع الأدلة ويزيد في تفاهم الخلل .

ان ما حدث خلال تلك الفترة هو وثيق الصلة بالاحتكاك الحضاري الذي جري مع المغرب ، فتحدى الحضارة الغربية ولد كما هو الحال في تحدي الحضارات الغازية الغالبة ، نوعين من ردود الفعل والاستجابة . فأما رد الفعل الأول فتمثل في تيار الانغماسيين ، الذين وأن قاوموا الاحتلال الغربي ، الا أنهم اعتقدوا بأن تقدمهم مرهون باستعارة الفكر الغربي ، فكان أن عمدوا الي التغريب . وأما رد الفعل الآخر فتمثل في تيار الانكماش الذين قاوموا الاحتلال الغربي ، واعتقدوا أن نجاتهم تمكن في التوقيع علي أنفسهم ، والفرار الي ماضيهم ، فكان أن عمدوا الي السلفية المتزمتة . وأما الاستجابة فتمثلت في تيار بناء النهضة ، الذين قرنوا الاصالاة بالمعاصرة وعمدوا الي بناء حضارة أمتهم . ويمكن أن تلاحظ بوضوح أن الخلل في فهم العلاقة بين العروبة والاسلام اقتصر علي الانغماسيين والانكماشيين وأن أفراد ذلك القطاع من حملة الفكر القومي الذين اتخذوا موقف حادا من الذين كانوا انغماسيين ، بينما كان ذلك القطاع من حملة الفكر الديني الذي اتخذ موقفا حادا من القومية من الانكماشيين . ولم يبد قط علي تيار النهضة أنه أخطأ في فهم هذه العلاقة .

لقد فعل هذا الخلل فعله في الفكر القومي وفي الفكر الديني . وعلي الرغم من أن الخمسينات والستينيات شهدت جهودا لمعالجته وأوصلت الي بلورة الفكرة القومية ، والي توضيح الصلة الوثيقة بين العروبة والاسلام ، الا أن الغلاة من تيار الانغماس والانكماش وقفوا عقبة أمام بلوغ هذه الجهود غايتها وتحقيق هدفها . وواضح أن هذا الخلل في فهم العلاقة عند قطاعات مؤثرة في امتنا يطرح قضية الانتماء والهوية . ولقد أن الأوان أن يقدم الفكر العربي مفهومه المتكامل لها .

ان انتماء الانسان العربي يتحدد من خلال دوائر عدة في وقت واحد . فهو ينتمي لأسرة تعيش في

حي من مدينة أو في قرية أو في نجع ، وهو من ثم ينتمي الي قطر بعينه ، وهذه دائرة أولي . وهو من خلال انتماده لهذا القطر ينتمي الي الوطن العربي ككل ، باعتبار ذلك القطر جزءا من هذا الوطن ، وأن شعب هذا القطر جزء من الأمة العربية ، وهذه دائرة ثانية . وهو ينتمي في الوقت نفسه الي الحضارة العربية الاسلامية التي يعيش في ظلها الوطن العربي مع أوطان أخرى مجاورة تدين شعوبها بالاسلام وذلك من خلال اعتقاده بالاسلام أو النصرانية ، وهذه دائرة ثانية . وأخيرا هو ينتمي الي الانسانية جمعاء مع مختلف أمم العالم وشعوبها الذين تجمعهم كلمة العالمين ، وهذه دائرة رابعة . وليس هناك من تناقض بين الانتماء الجغرافي والانتماء الحضاري والانتماء العقيدي في هذه الدوائر . ومن خلال هذا التحديد الواضح للانتماء تتحدد الهوية والذات ، ولا تقع في محذور اصطناع تناقض بين هذه الدوائر التي تحكمها علاقة تكامل ، وتتجه الي البحث عن نقاط اللقاء بين البشر في الدائرة الانسانية لأن الله جعل الناس شعوبا وقبائل ليتعارفوا علي البر والتقوي .

لنا أن نتوقع علي ضوء ما سبق أن تتفاعل ظاهرتا القومية العربية والاحياء الروحي في الواقع العربي ، فتحتل القيم الروحية مكانها في الفكرة القومية، وتؤدي دورها في دفع الفكرة والمجاهدات ، وتطرح مفهوما صحيحا للعلاقة الوثيقة بين القومية العربية والاسلام يدرك أبعاد عالمنا وعصرنا انطلاقا من وضوح دوائر الانتماء ومن حقيقة الوجود القومي . ولنا أن نتوقع بأن يصل تفاعل الظاهرتين الي ولادة طاقة تحقق انبعاث الأمة وانطلاقها للقيام بدورها .

متطلبات المرحلة الراهنة

ان نظرة نافذة في الواقع العربي تبين بوضوح التحديدات التي تواجه امتنا العربية ، وتصل بنا الي فهم أعمق لأهداف النضال العربي التي تبلورت من خلال التجربة التاريخية الحية .

ان الوطن العربي يعاني من الاحتلال الصهيوني لجزء غال. يقع في موقع القلب . ولا يزال الصراع العربي الاسرائيلي الذي مضي عليه عدة عقود يتطلب منا تعبئة طاقات الأمة وحشدتها لحسمه والانتصار فيه . وهنا تبرز الحاجة الماسة الي اعقيدة لبلوغ هدف التحرير . ولقد وضع من تجربة مواجهة العدو أن للمشاعر الوطنية والقومية دورها الهام ، ولكن المواجهة تبلغ ذروتها اذا اقترنت هذه المشاعر بوجود العقيدة التي تلبي البعد الروحي في النفس الانسانية .

ان الوطن العربي يعاني من بقايا فترة التخلف التي عاشها ، وهو يمر اليوم بفترة الانبعاث الحضاري . وقد تبلورت أهداف العمل الاجتماعي وحرية الانسان والتقدم والشوري للتغلب علي ما يعانيه . والنضال لبلوغ جميع هذه الأهداف يتطلب وجود العقيدة التي تكفل تحقيق التكامل مع القانون . « ان العقيدة المطلوبة التي تفعل فعلها في تحقيق « الصحوة » وحدث « الاحياء » هي تلك التي تفهمها جماهير الأمة . وهي أيضا التي تتميز بقدرتها علي أن تكون قوة دافعة للانسان محركة لطاقاته . وهذان الشرطان يتوافران في الاسلام .

وهكذا يتضح من تمثيل التجربة التاريخية الحية ومن دراسة الواقع الراهن أن الحاجة ملحة لقيام علاقة صحيحة بين العروبة والاسلام تحقق التكامل بينهما . وواضح أن العروبة هي انتماء لغوي ثقافي

قومي ، والاسلام انتماء عقيدي ، والتداخل بين دائرتيهما كبير حيث العربية هي اللسان الذي نزل به القرآن ، وحيث يمثل الاسلام عاملا اساسيا في الثقافة العربية .

شبهات ومحاذير

لا بد من المصارحة هنا أن الحديث عن الاسلام يقترب بوجود شبهات حول تطبيقه موجودة في أذهان قطاع من أبناء الأمة « مسلمين وغير مسلمين . وتلقي هذه الشبهات ظلال سوداء علي صورة " الحكم بالاسلام » وصورة « المجتمع الاسلامي » وقد ظهرت بفعل عوامل مختلفة داخلية وخارجية . وهي تتسلسل من شبهة الاسلام والرق الي شبهة الاسلام والمرأة مرورا بشبهات كثيرة أخرى مثل الطائفية.

لا بد من المصارحة هنا أيضا أن الحديث عن « الحكم بالاسلام » يطرح محاذير واقعية بفعل عاملين . الأول منها هو فهم الانكماشيين لهذا الشعار انطلاقا من « فهم » . للإسلام يقوم علي التقليد ويعبد الحرف وينزع الي المغالاة والتشدد ، ويحاصر التفكير ويصادر الاجتهاد . والآخر هو قيام عدد من الحكام برفع هذا الشعار ليمارسوا حكما فرديا ، وليقفزوا فوق سيادة القانون . وقد تفاقمت هذه الظاهرة في وطننا العربي منذ عقد من السنين . ومن هنا يبرز السؤال .

ما هو « مفهومنا » للإسلام الذي نتحدث عنه ؟ وكيف ننطلق من هذا المفهوم لمعالجة قضايا عصرنا ؟ وما هي " اللغة " التي نعبر بها عن هذا المفهوم ؟

لقد عبر عن هذه الشبهات والمحاذير الاستاذ جوزيف مغيزل العربي المسيحي في أسئلة طرحها ضمن بحثه عن « الاسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية » في ندوة القومية العربية والاسلام فقال « هل سيكون الاسلام عامل أصالة حقيقية وتقدم ، كما يريده أهله ، أم سيكون عامل اغتراب وجمود ؟ هل سيكون عامل توحيد أو عامل تجزئة ؟ هل سيكون عامل انفتاح علي متغيرات الدنيا أم عامل انغلاق علي الذات الماضوية ؟ هل سيكون عامل حرية وتحرر أم عامل تقييد وعبودية ؟ هل سيكون عامل اسهام في الحضارة الانسانية ، أم عامل انزواء عنها وانسحاب منها ، أو سيكون اسهاما محصورا ببعض الناس دون سواهم ؟ هل سيكون عامل سعادة للانسان وكل الانسان ، أم عامل كآبة وحرمان ، هل ما يريده الاسلام ، وما يستطيعه ، هو السعي الي خلاص قسم من البشر هم اتباعه ، أم هو السعي الي خلاص البشرية جمعا الي جانب قوي الخلاص والتقدم الأخرى ؟ » .

مفهوم صحيح للإسلام

ان قيام العلاقة الصحيحة بين العروبة والاسلام مرهون ببلورة مفهوم صحيح واضح عن الاسلام ، يكون الانطلاق منه لمعالجة قضايا العصر ، ويجري التعبير عنه بلغة مناسبة . وسيمكن هذا المفهوم من ززالة تلك الشبهات والمحاذير .

لقد كان هم قادة الفكر في الوطن العربي الذين عبروا عن تيار الاستجابة الفاعل ، أن يقدموا هذا

الفهم الصحيح للإسلام ، وأن يرسموا حدود العلاقة الصحيحة بين العروبة والإسلام . وبلغت النظر أن جهودهم حققت الكثير حتى الآن ، وقد أوصلت في الأونة الأخيرة إلى تحديدات دقيقة حول مفهوم الحكم بالإسلام ومفهوم العدل ومفهوم الشريعة ومفهوم التراث الخ .. وبلغت النظر أيضا أن مسار النضال العربي عبر قرن أوصل إلى أيضا البعد الروحي في فكرة القومية العربية . وقد كان لتحرك مصر العربي بعد ثورة ١٩٥٢ بقيادة جمال عبد الناصر دور في ذلك من خلال الإسهام في بلورة فكرة " القومية العربية لتحديد أهداف النضال العربي " . ومن المفيد أن نوجز هنا ما فصلناه من حديث عن هذا الموضوع في كتاب " عبد الناصر والثورة العربية " ..

كانت الدعوة القومية خلال النصف الأول من هذا القرن في المرحلة العاطفية . وكانت فكرة القومية العربية قد افتقرت إلى التحديد في بداية ظهورها .. وقد برزت تناقضات فيها من بينها تناقض تاريخي تمثل في الصدام بين الفكرة والتاريخ البعيد للمنطقة .. وتناقض روحي تمثل في الصدام بين الفكرة وعقائد الأمة .. وتناقض طبقي تمثل في الصدام بين الفكرة ومفهوم الثورة الاجتماعية ..

جاء عبد الناصر وأعبأ أهمية البعد الروحي في صياغة فكرة القومية العربية . وقد تحدث عن هذا البعد الروحي أحد منطلقاته . وقد أكد الميثاق أهمية القيم الروحية في إسعاد الإنسان وصنع التقدم ، ونظر إلى رسالات السماء في جوهرها فكشف عن حقيقتها الثورية . وخلص الميثاق القيم الروحية مما تراكم عليها ، فحسم في مسألة التفريق بين الدين في جوهره وبين استغلال " الرجعية " للدين . واتخذ موقفا عمليا وتجاوز رافضا موقف رد الفعل الذي وقفه بعض دعاة القومية ، وحدد الصلة بين الدين والعلم وفرق بين التمسك بالدين وبين التعصب ، وأوضح دور الإسلام في تكون الأمة العربية وتحقيق انطلاقتها .

وكان موقف الميثاق الإيجابي من الدين محل تأيد الجماهير ، وقد أدرك عبد الناصر دور القيم الروحية في الجهاد وفي الصمود أمام النكسات ، فكان انطلاقه إلى الأزهر عام ١٩٥٦ أثناء العدوان الثلاثي على مصر ، كان قوله في أعقاب النكسة لأبد من التمسك بقيم الدين والاعتصام بها . وبلغت النظر أنه رأي بوضوح الترابط بين البعدين الروحي والديني والطبقي الاجتماعي فقرن بينهما ووصف الاشتراكية مرة بأنها شرعية العدل .. شرعية الله " .

يمكننا أن نأخذ نموذجا للأفكار التي تطرح فهما معاصرا للإسلام ما جاء في ورقة الدكتور أحمد كمال أبو المجد " وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة " المقدمة لندوة " التراث وتحديات العصر " .

ففيما يخص تواصل الحضارات والثقافات والشعوب ، " فإن العزلة تتنقص بسرعة ، نتيجة الثورة في وسائل الاتصال بمفهومها الأشمل والأعم .. والموقف من قضايا الأصالة والمعاصرة والحداثة ، هو اللاحاق علي وحدة المسار الإنساني بسبب وحدة الطبيعة الإنسانية .. وهكذا فإنه في نطاق العروبة ، وبصفة خاصة في نطاق الإسلام كعقيدة وحضارة .. فإن " التميز عن الآخرين " ليس شاملا ولا مطلقا كما يتصور البعض .. والتشدد في توكيده والمحافظة عليه ليس - بالضرورة - موقفا إسلاميا . لقد

تعلق كثيرا من العلماء المسلمين بمبدأ «وحدة الايمان» و «تعدد الفكر» ، وان الصراط المستقيم صراط واحد .. وترتب علي هذا الموقف الأساسي سلسلة طويلة من النتائج العلمية منها علي سبيل المثال المقابلة الحادة بين دار الاسلام ودار الحرب ، والتطبيق الشامل الكامل للإسلام علي المجتمعات لأن غياب هذا التطبيق في بعض جوانبه يحول تلك المجتمعات الي مجتمعات جاهلية ، وافترض ان الشريعة الاسلامية نظام قانوني مختلف تماما عن سائر الشرائع ، والحرص علي تميز المسلمين بمجموعة من المظاهر الخارجية والتشكيلية تعبيرا عن الالتزام بالتميز الجوهري والموضوعي ، والمقابلة الحادة بين «السلف» و«الخلف» والشك والحذر في كل محاولات الاستثنائات بتجارب غير المسلمين وأفكارهم . ونقرر أن نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية واضحة تماما في إلحاحها علي وحدة النوع الانساني ، وهي تلح علي ان الجميع يخضعون لنواميس كونية واحدة . وعي أن الحكمة ضالة المؤمن أني وجدها فهو أحق الناس بها . ولهذا نري أن يكون إلحاحنا علي تميزنا الحضاري بحساب ، وأن نركز النظر علي مظاهر الوحدة والتجانس والاتصال .

وفيما يخص موقف الإسلام من الدولة ، فالموقف هو أن «اقامة الدولة الصالحة جزء من رسالة الاسلام ، وتنظيم السلطات فيها جزء من شريعته .. ونحن نستغرب كثيرا أن يصر بعض الباحثين علي أن الاسلام لا شأن له باقامة نظام الحكم ، ذلك أن فهم طبيعة الاسلام هو المدخل لحسم قضية الدين والسياسة والاسلام كما يكشف استقراء نصوص القرآن والسنة نظام شامل . والموقف هو ايضا «الاسلام لا يقيم» حكومة دينية «وفق المصطلح المعروف في الغرب ، فالسلطة السياسية لا تستمد شرعيتها من أي مصدر الهي . فلم يبق الا أن يكون مصدرها بشريا أي راجعا الي اختيار الناس ورضاهم . ونحب أن نؤكد أن الرضاء هو سند شرعية الحكم في المجتمع الاسلامي» .

وفيما يخص شكل الحكم فالموقف هو أن «الخلافة ليست النظام الاسلامي الوحيد .. والباب مفتوح أمامنا للتجديد في أشكال الحكومات وصور تنظيمها» .

بين الوحدة العربية والتضامن الإسلامي

يصل بنا وضوح العلاقة بين العروبة والاسلام ، والفهم الصحيح للاسلام الي تصور واضح للعلاقة بين الوحدة العربية والتضامن الاسلامي ، وقبل ذلك الي مكان الوحدة العربية في التضامن الاسلامي ودورها في تحقيقه . ونورد هنا ما عرضناه حول هذا الموضوع في بحث «مستقبل العلاقة بين القومية العربية والاسلام» .

يحسن بنا بداية أن نلاحظ اننا حين نتحدث عن الوحدة العربية فاننا نتحدث عن أمة واحدة - بالمعني الحديث لمصطلح الأمة - تعيش في قومية واحدة علي أرض وطن عربي ، ويمثل الاسلام كدين وكحضارة عنصرا هاما في هذه القومية يتفاعل مع عناصر اللغة والتاريخ والمصلحة . وحين نتحدث عن التضامن الاسلامي فاننا نتحدث عن شعوب وأمم وجماعات تعيش في قوميات مختلفة علي أراضي أوطان متعددة ، وتجمع بينها وحدة العقيدة . ويمثل الاسلام كدين وكحضارة في كل هذه القوميات عنصرا هاما كما يمثل علي صعيدها جميعا رابطا قويا يجمع بينها .

واضح هنا ان الوطن العربي هو جزء هام من العالم الاسلامي . ففضلا عن كونه « قلب العالم الاسلامي النابض » ، باعتباره مهد العقيدة وموطن الاماكن المقدسة ، فانه من وجهة النظر الجغرافية - كما يقول جمال حمدان - النواة النووية في الاسلام ، ومن وجهة النظر الحضارية هو أيضا رأس مؤثر وموج ، ولهذا كان أمرا مقدورا دائما من قديم أن يلعب الوطن العربي في العالم الاسلامي دورا خاصا لا علي المستوي الديني فحسب بل علي المستوي السياسي كذلك .

واضح أيضا أن العالم الاسلامي في الوقت نفسه يمثل علي صعيد الجغرافيا السياسية عمق الوطن العربي ، كما يمثل علي الصعيد الحضاري دائرته الحضارية الواسعة . ولذا نجد العالم الاسلامي هو الاخر قد قام بدور في تاريخ الوطن العربي السياسي والديني ، وتبادل التأثير معه .

ان الامة العربية التي تعد اليوم حوالي مائة وسبعين مليوناً من العرب تمثل مكانا هاما بين الشعوب الاسلامية ، التي تعد أكثر من ثمانمائة مليون نسمة . ولا شك في أن تحقيق الوحدة العربية يمكن العرب من القيام بدورهم في تحقيق التضامن الاسلامي . ولنا أن نلاحظ هنا أن نضال العرب لتحقيق أهدافهم القومية يواكبه نضال شعوب اسلامية أخرى لتحقيق أهدافها القومية .

يمكننا إذن ان نقول ان العمل للوحدة القومية هو خطوة لا بد منها للعمل من أجل التضامن الاسلامي . ولو أننا نظرنا في مدي الحاجة الي التضامن الاسلامي في عصرنا لوجدنا أنها حاجة ملحة تفرضها عوامل عدة .

العامل الأول :

أن بلاد العالم الاسلامي تعيش اليوم ظروفًا متشابهة من حيث التجربة التاريخية التي مرت بها علي مدي قرون ، ووقوعها في العصر الحديث تحت تسلط الاستعمار الغربي ومعانتها مع بلاد أخرى أسيوية وأفريقية من هذا الاستعمار ، ومشاركتها في ثورة التحرير ، وحصول بعضها علي الاستقلال ومجابهة هذا البعض لمشكلات ما بعد الاستقلال . وهي تعيش ظروفًا متشابهة من حيث الخطر الذي يتهدها ، وهوا استمرار للخطر الذي جابهها من قبل مجتمعه وأن اختلف في صورته وحجمه . ومعلوم أن ذلك الخطر الذي برز بقوة في القرن الماضي ، كان حافزا علي بروز فكرة الجامعة الاسلامية والدعوة الي اتحاد المسلمين في مواجهته.

العامل الثاني :

أن عقيدة الاسلام التي تجمع بين هذه البلاد تدعو الي التضامن . فالتعارف بين الشعوب وصولا الي التعاون علي البر والتقوي هو روح الاسلام ، وتكافل المسلمين هو التجسيد العملي لهذه الروح .

العامل الثالث :

ان طبيعة الحياة في عصرنا تفرض هذا التعاون الذي هو أيضا روح العصر . فعالمنا المعاصر هو عالم الكتل الكبيرة ، وعالم ثورة الاتصال التي هي جزء من ثورة العلم والمعرفة ، وعالم المشكلات العالمية التي لا بد أن تتضفر الجهود للتصدي لها ومعالجتها .

ان الأمة العربية وشعوب العالم الاسلامي هي جزء من شعوب ما اصطلح علي تسميته بالعالم الثالث . ولقد رأينا كيف اتجهت شعوب العالم الثالث الي التعاون بعد أن تحررت ، وذلك بفعل عاملي الظروف المتشابهه وطبيعة العصر . ليس غريبا اذن أن تتجه الأمة العربية وشعوب العالم الاسلامي الي التضامن بفعل هذين العاملين ، ومعهما عامل وحدة العقيدة القوي .

نلاحظ هنا أن الدعوة الي التضامن الاسلامي تقابل بحذر في بعض القطاعات العربية ، وتجد معارضة بين قطاع من حملة الفكر القومي ، كما أنها توضع من قطاع من حملة الفكر السلفي الديني في موضوع التناقض مع الدعوة الي الوحدة العربية . ولو نظرنا في الدافع لهذا الحظر لوجدنا أنه راجع الي أن هذه الدعوة استخدمت خلال عقد الخمسينات والستينات لغرض سياسي من قبل قوي خارجية استعمارية . وقد تفاعل هذا السبب ، عند ذلك القطاع من حملة الفكر القومي ، مع سوء الفهم للعلاقة بين القومية العربية والاسلام ومع الموقف الانغماسي من الدين ، فأدي الي بروز تلك المعارضة . وزاد في التشويش موقف الانكماش العدائي من الفكر القومي ،

لابد اذن كي ينطلق العرب موحدين الي العمل من أجل التضامن الاسلامي ، وتنطلق الشعوب الاسلامية ايضا الي هذا العمل ، من أن تطرح فكرة التضامن الاسلامي بشكل صحيح وبصورة واضحة . فالدين ليس قومية ، وانما هو عقيدة تجمع بين قوميات . والتضامن بين المؤمنين بهذا الدين لا يعني الوحدة السياسية في ظل دولة قومية واحدة ، كما هو الحال علي صعيد الأمة الواحدة ، واما يعني صيغة تعاون تحقق وحدة العمل وتوفر التكامل .

إن هذا الطرح شرط أساسي للنجاح ، والا كان مصير الدعوة الي التضامن الاسلامي مماثلا لمصير الدعوة الي الجامعة الاسلامية قبل قرن ، التي اخفقت لانها لم تلب النزوع القومي ومتطلبات النهضة . وشرط اخر لابد منه لنجاح هذا المسعى هو سيادة المفهوم الصحيح للاسلام الذي ينطلق من جوهره ، ويستخلص عبرة التجربة الاسلامية ويتمثل روح العصر .

لابد أيضا ان يرتبط بناء العلاقة الوثيقة بين الوحدة العربية والتضامن الاسلامي بالجهاد من أجل تحرير فلسطين التي هي حجر الزاوية من العلم الاسلامي طبيعيا ، وسرته التي يتجسد فيها الخطر الذي يتهدد الوطن العربي والعالم الاسلامي وهو خطر الاحتلال الاستعماري الصهيوني . كما يرتبط بقضايا أخرى تمثل اهتماما مشتركا وتؤلف في مجموعها برنامج عمل حافلا . ولابد أن تتسم النظرة الي التضامن الاسلامي بالواقعية بغية النجاح في ايجاد السبل العملية الموصلة اليه.

المفهوم الحضاري للعروبة والاسلام

كلما طرحت فكرة القومية العربية في وطننا يتساءل البعض عن كيفية التعامل مع مجموعات سكانية في الوطن العربي تدين بالاسلام وتنسب الي قوميات أخرى ، وهي تعيش في وطنها . وكلما طرحت فكرة تبني الاسلام كعقيدة في وطننا يتساءل البعض أيضا عن كيفية التعامل مع العرب غير المسلمين الذين يدينون بأديان أخرى.

واضح أن قيام علاقة حميمة بين العروبة والاسلام يقدم الجواب علي التساؤلين . وسيكون الجواب شافيا لو اعتمدنا فهما حضاريا للعروبة والاسلام ينطلق من اعتبار الحضارة وحدة للدراسة التاريخية .

لقد انطلق العرب بالاسلام فأقاموا حضارة زاهرة شارك في بنائها جميع العرب مسلمين ونصارى ويهودا ، وعاشوا في ظلها اخوانا . واتسعت دائرة هذه الحضارة فشملت شعوبا شعوبا من غير العرب اعتنقوا الاسلام ، وأسهموا بدورهم في ازدهارها واغنائها ، وانتسبوا اليها . وهذه الحضارة هي الحضارة العربية الاسلامية التي لغتها العربية وعقيداتها الاسلام .

يمكن انطلاقا من الفهم الحضاري للعروبة أن تتبدد أية شبهات حول التعصب القومي الذميمة الذي يضيق به غير العرب ، وأن يقبل هؤلاء هذا الفهم . ويمكن انطلاقا من الفهم الحضاري . للاسلام أن ينظر غير المسلمين في وطننا الي الاسلام كأساس للحضارة التي اسهموا في بنائها ، وتتبدد أية شبهات حول التعصب الديني الذميمة .

دور عالمي

ان نجاح العرب اليوم في صياغة العلاقة الصحيحة بين العروبة والاسلام ، وفي التقدم علي طريق الوحدة العربية ، ومن ثم علي طريق التضامن الاسلامي ، سيكون له تأثيره الفعال علي المنطقة والعالم ، وسيتمكن امتنا من القيام بدور هام بين العالمين . فعالمنا يجد نفسه في نهاية القرن العشرين أمام مشكلات وتحديات من بينها خطر فناء الجنس البشري بالسلح النووي ، وهويعاني من وجود أزمة قيم تتحكم في الحضارة الحديثة ، ويستشعر الحاجة الي تكاتف جهود ابنائه ليعالجوا مشكلاته ويسهموا في بناء حضارة العصر . وان ازدهار الحضارة العربية الاسلامية من جديد واعادة احياء القيم العليا التي قامت عليها سيمكنها من الاسهام في حضارة العصر واغناء التراث الانساني .

وسيكون لحركة الاحياء الروحي التي تصاحب ذلك دورها علي صعيد الانسان المعاصر ، وهو يجد في البحث عن بعده الروحي ، في تزكية النفس الانسانية المتوازنة التي يتحقق فيها السلام ، وستتكمّل في نفس هذا الانسان الابعاد الروحية والخلقية والعقلية والجمالية والبدنية ، يحسن التعامل مع الطبيعة من حوله مدركا معني تسخيرها له .

وبعد : فان المرحلة الراهنة من النضال العربي تستوجب أن تدرك امتنا العربية بعمق وجودها القومي كأمة ، ينتمي ابنائها الي انفسهم وينتسبون الي ذواتهم ، ويدركون موقعهم من العالم المحيط بهم . وتستوجب في الوقت نفسه أن تؤمن بدور الاسلام عقيدة الأمة في تحقيق الانطلاق لبلوغ اهداف النضال العربي وإسعاد الانسان . ومن الوعي بالذات والايان بالعقيدة يكون الانطلاق الي العمل الصالح ويكون التعبير باللغة المناسبة ، فيتحقق التفاعل الحضاري والفوز . «والعصر ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر » .

نحو تقبّل متبادل بين العروبة والإسلام.

السؤال الذي يهمني أن أطرحه هنا ، هو هل يمكن إيجاد صيغة للتقبل المتبادل بين العروبة والإسلام من حيث الجامعة السياسية ، صيغة تمكن الجامعة الإسلامية من أن تحتضن الكيان العربي كواحد من مكوناتها ، وتمكن العروبة من أن تستشرف آفاق الجامعة الإسلامية .

نحن نري أنه يغلب علي القائم الآن ، الإنكار المتبادل وليس الإعتراف المتبادل ، وأن عوامل الإستبعاد والنفي تغلب عوامل التمثيل والدعم . وذلك رغم ما بين الجامعتين من أواصر تنبيء - فيما يبدو لي - عن إمكانية أن تقوم التغذية المتبادلة بينهما ، بدلا من التنافي . إن الأمر كله يتوقف علي طريقتنا في طرح المسألة ، إسلاميين كنا أو عروبيين . هناك خلاف بين الفكرتين لا شك في وجوده ولكن ما موقفنا نحن من هذا الخلاف وكيف نتناوله ، هل نقيم الأمور علي أساسه في وضع المواجهة فنجعل نقاط الخلاف هي الجوهر في تحديد العلاقة بين الفكرتين في تقابلهما ، أم نركز علي المكونات المشتركة والعناصر المتبادلة ، ونحاول أن نترسم حدود المشاركة بين الجامعين وأوضاع المفارقة بينهما لندعم الأولي ونضمر الثانية . وإن المجال المشترك في ظني عميق متسع ، إذا نظرنا إليه من وجهة التاريخ أو الجغرافيا السياسية أو التكوين النفسي والثقافي .

إن ما يريد أن ينبه إليه هذا المقال ليس جديدا ولا مبتكرا ، إنه قديم قدم القرن التاسع عشر جديد جده الثلاثينات والأربعينات من القرن العشرين ، وتاريخنا في هذا الإطار يمدنا بوجوه عزيزة للتقارب والترابط ، وما كان يظهر عراك بين الجامعتين في ظني لولا أن ظروف الواقع الحاضر وملابساته تعمل علي طمس تلك الخبرة التاريخية وطمس دلالتها .

إنني أتفهم جيدا دقة الوقت الذي نتكلم فيه في هذا الموضوع ، فهناك حرب قامت من نحو عشر سنوات ، حرب شنتها العراق واستمرت فيها إيران ، وبدت أحيانا للناظرين كما لو كانت حربا بين الإسلامية والعروبة ، وذلك بمراعاة ما أطلقه كل من النظامين - المتحاربين علي نفسه . وإن حربا من هذا النوع من شأنها أن توسع الفتق وتضاعف من المجافاة ، إنها بالضرورة تعكس فاصلا فكريا . ولكن علينا أن نبتعد عن تأثيرات هذا الصراع ، وأن نضع الأمر علي مستوي من التجريد يمكننا من بحثه . وقد يفيدنا ما أتصوره من قدرة خاصة لدي المصريين علي أن يقوموا بدور نشيط في هذه المسألة ، وإن مزاجهم الفكري مزاج توفيقى ، وهم يحيون في بلد لم تصنع فيه العصبية المذهبية صنيعها الضار الذي حدث في بلدان أخرى ، كما أن مزاجهم الفكري يتسم - في تقديري - بما يمكن تسميته « الحرفية الفكرية » ، التي تهتم بالجوانب التطبيقية للأفكار النظرية أكثر من التهوريم في سحب التجريد .

عروبتان

عندما طرح عبد الناصر تصوراتة السياسية بعد قيام ثورة ٢٣ يولييه ، رسم في « فلسفة الثورة » دوائره الثلاث للنشاط السياسي المصري ، وقال إنه لا يمكن تجاهل الدائرة العربية ولا القارة الإفريقية ولا العالم الإسلامي . وقد أولي الدائرة العربية أخص اهتمامه ، ولكنه لم ينس الإشارة إلي دور مصر في حماية التراث والحضارة الإسلامية ولا امتزاج الدائرة العربية بالدين ، وعندما أشار للرباط الإسلامي وسعة عالمه وشموله ، من أندونيسيا والصين إلي الشرق الأوسط محتدا داخل الإتحاد السوفيتي قال : « أخرج بإحساس كبير بالإمكانيات الهائلة التي يمكننا أن نحققها تعاون هؤلاء المسلمين جميعا ، تعاون لا يخرج من حدود ولاتهم لأوطانهم الأصيلة بالطبع ، ولكنه يكفل لهم وإخوانهم في العقيدة قوة غير محدودة » .

إن هذه « الإمكانيات الهائلة » قد لا تكون تفتقت في عهد عبد الناصر ، ولم تلبث الدائرة الإسلامية إن صارت أكثر الدوائر خفوتا في مجمل الخمسينات والستينيات ، ولكن يظل صواب النظرة قائما بحسبانها دائرة موجودة وإن أضمرتها الظروف التاريخية حيناً ، وإنها ذات إمكانيات وليست حتميات . وهو صواب يستمد وجوده من العمق التاريخي ، فقد شغلت هذه الدوائر مجتمعه أو علي تبادل وتداول حسب الحقب التاريخية متكاملة وليست متنافية .

لقد كانت الحركات السياسية والمفكرون يستجيبون للتحدي المطروح علي مجتمعاتهم في كل ظرف تاريخي خاص . وإن أمرنا مع هذه الجهود العملية والفكرية أن نفحصها ونتبين وظائفها في الظروف التاريخية الخاصة بكل منها . وبهذا يستقيم لنا النظر في أي من الدعوات والمذاهب ، نقيس فاعليتها بمقدار قدرتها علي الإستجابة للتحديات التي واجهت الجماعة في ظرف ما . وعلي سبيل المثال ، نجد في الفكر الإسلامي أنه عندما ثارت الشبهات العقلية حول العقيدة الإسلامية ، ظهرت المعتزلة تفرط في التركيز علي الجانب العقلي لترد هذه الشبهات ، وعندما عاني المجتمع من تركيز الفقهاء علي الجوانب الشكلية في العبادة والسلوك ، ظهرت الصوفية تجنح إلي جانب الإيمان القلبي والوجداني .

وبالمثل عندما ثارت مشكلة التجزئة ظهرت شعارات الوحدة ، وعندما عاني المجتمع من الغزو

ظهرت دعوة الإستقلال ، وهكذا . ونحن نلاحظ ذلك في تاريخنا الحديث ، إن مصر >> مصر للمصريين >> ظهر كشعار يشير إلى جامعة سياسية ضد الوجود الأجنبي في الإقتصاد والسياسة ، ظهر هكذا في ظروف ضعف الدول العثمانية المشخصة وقتها للجماعة السياسية الإسلامية ، وعجز هذه الدولة عن حماية مصر من الأطماع الأوربية وضد نخبة الحكم التي يمثلها الخديو والتي كانت استقلت في إدارة مصر عن الدولة العثمانية وبدأت توثق روابطها بالمصالح الأوربية . لذلك كان >> مصر للمصريين >> شعار كفاح يرتبط فيه المطلب الديمقراطي ضد استبداد هذه النخبة والمطلب الوطني ضد النفوذ الأوربي . وهو شعار لم يستبعد >> مصر >> من مكونات الجماعة الإسلامية السياسية . آية ذلك برنامج الحزب الوطني القديم علي عهد عرابي . وآية ذلك كذلك سياسات مصطفى كامل في >> صميم >> الإحتلال البريطاني ، وآيته أيضا ما سجله محمد فريد - الزعيم غير المنكور للحركة الوطنية - في مقدمة كتابة عن الدولة العلية ، إذ يدعو الله سبحانه >> أن يديم ويؤكد ما بين مصرنا العزيزة والدولة العلية من روابط التبعية ... >> ، ثم ختم كتابه داعيا الله >> أن يحفظ لنا جلالة الخليفة الأعظم مؤيدا بروحه ونصره وأن يديم لنا خديونا الأفخم .. ويقوي عري التبعية بين مصرنا والدولة العلية ويحفظهما من كيد الكائدين ومكر الماكرين .. >> .

إن الصيغة الإسلامية للحركة الوطنية المصرية استمرت حتي ١٩١٩ ثم انطمرت ، وكان من الأسباب الرئيسية لإختفائها أقول الخلافة العثمانية بهزيمتها في الحرب ثم انحلال عراها وانهارها الكامل بين عامي ١٩٢٢ و ١٩٢٤ . وهنا بدت >> المصرية >> كجامع سياسي وحيد ، استقلت بنفسها لأن الوعاء الأشمل قد انهار ، وقامت بوظيفتها مزدوجة ، الدفاع عن أرض الوطن ضد الإحتلال الأجنبي ، وتوثيق العري بين مسلمي مصر ومسيحيها : فكانت بهذا تستجيب للتحدي القائم ، ونجحت إلي حد ما في إطار الإمكانيات التاريخية التي كانت متاحة ، في عهد التناثر والتفكك الذي حل بالعالم الإسلامي والعربي منذ بداية القرن العشرين ، وخاصة بعد الحرب العالمية الأولى .

ولم تمض سنوات قليلة حتي بدأت تظهر الدعوة الإسلامية في صورتها المعاصرة ، ظهرت في نهايات العشرينات ، ومع ظهور عجز >> المصرية >> عن المضي لتحقيق الهدف النهائي للإستقلال التام . ومع الثلاثينات ظهر البحث عن صيغة أعم تستجيب لتحديات المستقبل لمواجهة ما صنع الإستعمار من تجزئة وتفتيت لاشلاء هذا الوطن الكبير ، عربيا كان أو إسلاميا ، كانت الحركة الإسلامية تتجمع ، وكانت الدعوة العربية تتلمس طريقها . وقد تفتقت الفكرة العربية في مصر من أحضان التيار الإسلامي العريض ، يظهر ذلك من ملاحظة الأشخاص والمؤسسات التي ساهمت في بناء هذه الفكرة ودعمها خلال الثلاثينات ، وردت جلها من المشروع الإسلامي العريض ومنه الحزب الوطني والشبان المسلمين ومصر الفتاة ، وشخصيات أمثال أحمد تيمور وأحمد زكي وعبد الحميد سعيد ... الخ .

لا أريد الإطالة في ذكر الأمثلة ، إنما أشير فقط إلي أن كلا التوجهين الإسلاميين والعروبيين خلال الثلاثينات ، لم يقوما علي تناف فيما بينهما ولم يكونا علي عراك . كلامها كان يتوجه نحو توحيد مصر بكيان أعم ، فكان الفارق بينهما من الناحية التطبيقية هو فارق ما بين العموم والخصوص ، ما بين الأوسع والأضيق . وكلاهما في ظروف الثلاثينات كان يتجه إلي فلسطين ، البلد العربي وبلد المسجد الأقصى . هذا التجانس بين العروبة والإسلام نجده في غالب تيارات الحركة الوطنية في أفريقيا

العربية ، إذا نظرنا إلى أمثال ابن باديس في الجزائر والثعالبي في تونس وعلال الفاسي في المغرب وهكذا .

لم يكد يظهر العراك بين العروبة والإسلام قبل منتصف القرن العشرين إلا في بلاد الشام . وحتى في بلاد الشام لم يكن كل العروبيين طالبين انسلاخ عن الجامعة الإسلامية . بدأ غاليتهم طالبين مساواة في إطار الدول العثمانية ، وطالبين إصلاح لشأن الجامعة الإسلامية ، لا يكاد يشذ عن ذلك إلا أمثال نجيب عازوري الذي يظهر من أية قراءة لكتابه << يقظة الأمة العربية >> ، إن دعوته لم تكن بريئة من ظنون الإتصال بالفرنسين ومحاولة الإنجليز . أما رواد العروبة بمعناها الإستقلال الحميد ، فلم تظهر دعوتهم كانسلاخ عن الجامعة الإسلامية إلا بعد انقلاب جمعية الإتحاد والترقي في ١٩٠٨ ، وبعد أن لم يعد بأيديهم وسيلة إزاء توجه سياسة الإتحاديين إلى التتريك الكامل وتسويد النزعة الطورانية . فظهرت الجمعيات العربية بعد هذا التاريخ ، وتنامت نزعتها الانفصالية بتنامي حركة التتريك في الدولة العثمانية . وبعض هؤلاء تعاون مع الإنجليز في الثورة العربية سنة ١٩١٦ ضد الدولة العثمانية انخداعا بوعود الإنجليز ، ثم أدرك بعد الحرب وإعلان اتفاقية سايكس بيكو ووعد بلفور ، إلى أي مدي استغلت الحركة العربية ، ودفعت أشرعتها رياح ليست من ربح الشرق . وكان من هؤلاء السيد رشيد رضا .

علي أن الحركة العربية في بلاد الشام ، بدأت تعتدل في مسار توحيدي واضح منذ العشرينات ، إذ كان الإنجليز والفرنسيون تقاسموا أرض العرب وقطعوها شلوا شلوا ، وسوريا وحدها صارت خمس دويلات . هنا استقام للحركة ثلاثة أمور ، أولها الارتباط بالحركة الوطنية المكافحة للإستعمار الأوربي وثانيها قيامها كحركة توحيد لأقطار مجزأة وليست حركة انسلاخ من جامعة أعم ، وثالثها مواجهة التقسيم الطائفي الذي أجرتة فرنسا في سوريا ولبنان وزكته انجلترا في فلسطين .

ولكن إذا كانت كفت الموجبات العملية للعراك بين عروبة الشام والحركة الإسلامية ، إلا أنه بقي الفكر العروبي بالشام يحمل آثار نشأته الأولى ، عندما قام في مواجهة الدول العثمانية بحسبانها دولة تتخذ الإسلام وعاء جامعاً لشعوبها ، وتستمد من الإسلام شرعيتها العليا المهيمنة . بل لعل هذه المواجهة لم تحمل الفكرة العربية بالشام مجرد آثار ، بل حددت جانباً هاماً من سماتها ، بحسبانها فكرة تواجه الفكرة الإسلامية ولا تتواكب معها .

هذا بالنسبة لما يتعلق بالمدخل الإفريقي والمصري للتوجه العربي ، والمدخل الشامي لهذا التوجه . بقي الجنوب العربي وهو يشمل الجزيرة العربية والسودان ، ولا يكاد يظهر أن كان للدعوة العربية أثر فعال فيهم قبل النصف الثاني من القرن العشرين . إنما كانت الصفة الإسلامية هي الغالبة ، لا تكاد تنحداها دعوة سياسية أخرى ، خلال هذه المرحلة ، وقد ظلت السودان تحت الظل الظليل لمحمد أحمد المهدي وللميرغني ، وكانت دعوة << وحدة وادي النيل >> دعوة توحيد قطري ، لم تستقطب في أي من اتجاهي الإسلام والعروبة . وظلت الجزيرة العربية في غالبها في إطار الدعوة السلفية لابن عبد الوهاب ، والوجود الزيدي في الجنوب ، وهذه أرض العرب الأولى لم تصدر عنها دعوة العروبة ، فيما عدا حركة الشريف حسين سنة ١٩١٦ .

قصدت من هذه الإطلالة التاريخية الجغرافية ، بيان أن الدعوة العربية تنوعت موارد نشوتها في البلاد العربية ، وفقا للموقف التاريخي الذي أحاط بكل من مناطقها الثلاث الكبرى ، الشرق الشامي والغرب الإفريقي ، والجنوب العربي . وليس من الصواب - فيما يبدو لي - أن يتخذ النموذج الشامي كنموذج وحيد وفريد للفكرة العربية ، لأن الفكرة العربية هناك - دعوة وحركة - قامت في إقتضاء نشأتها بوظيفة انسلاخية عن الجامعة الإسلامية العثمانية ، وحكمتها ظروف هذه النشأة ، بينما تخلقت الفكرة العربية في أفريقيا في أصل نشأتها وفقا للوظيفة التوحيدية التي كانت مطلوبة منها . وهذا فارق هام يتعين إثباته والإهتمام به عند تحديد وضع العروبة إزاء الجامع الإسلامي ، وعلاقة كل من الجامعتين إحداهما بالأخرى .

إسلاميتان

وفي إطار الفكرة الإسلامية نلمح فارقا من النوع السابق ، ومرد ذلك إلي أن هذه الفكرة - كدعوة وحركة - وإن قامت عادة بوظيفة توحيدية ، فقد قامت في الهند بوظيفة انسلاخية تتشابه مع ما قامت به الفكرة العربية بالشام ، وكان لهذا تأثيره علي الفكر السياسي الإسلامي الآتي من الهند ، إن لمفكري الهند إتراؤهم الضخم للفكر الإسلامي عامة ، وأعمالهم غزيرة ثرية ، ولكنهم بالنسبة لتصديهم للجامعة السياسية وللحركة القومية يغلب علي الكثير منهم التأثير بالوظيفة الإنسلاخية ، وهو تأثير تبلور في أيامنا هذه فيما كتبه أبو الأعلى المودودي عن القومية فجعلها صنو العصبية والجاهلية وروح المحاربة .

علي أن جذور هذا الموقف أقدم من المودودي بكثير ، وله جذور تاريخية قديمة ، قدم ثورة ١٩٥٧ التي قادها وقام بها مسلمو الهند ضد الإحتلال البريطاني . وقد انتهى الأمر بهزيمة الثورة وتصفيتها ، وبإدراك الإنجليز أن المسلمين هم الأكثر خطرا علي حكمهم والأكثر مقاومة لثقافتهم ، فعملوا في بدايات القرن العشرين علي اقضاء المسلمين عن الوظائف والإستعانة بالهندوس . وفي هذه الظروف كان لدي مسلمي الهند نزوع إلي استدعاء الدعم والتأييد من الدولة العثمانية ومن سائر الشعوب الإسلامية . وكان هذا من قبل يشكل نزوعا لدي سلاطين الهند ، يطلبون نجدة الدولة العثمانية لهم ضد المخاطر الإنجليزية والبرتغالية ، وبقي هذا النزوع للجامعة الإسلامية هناك حتي بدايات القرن العشرين - وكذلك كان ينزع حكام المغرب والجزائر ضد التهديد الأسباني الفرنسي ، وأمراء بخاري في وسط آسيا ضد الغزو الروسي ، وآل سعيد في زنجبار والساحل الجنوبي للجزيرة العربية وهكذا .

المهم أن كان ثمة شوق للإتضمام للجامعة الإسلامية وتوثيق الروابط مع مراكزها السياسية الرئيسية ، وهو شوق ينمو في أطراف العالم الإسلامي ، وينمو لدي الأقليات الإسلامية ، وينمو في فترات الغزو الأجنبي أو التهديد به . وتشابكت هذه العوامل بين مسلمي الهند أكثر مما توافرت لدي غيرهم ، وأفاد ذلك تصاعد الشعور الإنسلاخي لديهم عن التكوين القومي ، وساعد علي ذلك أن عناصر التكوين القومي ليست متبلورة في الهند ، مع كثرة اللغات والديانات والمذاهب والعقائد ، وهذا يخالف ما حدث مثلا في إفريقيا العربية أو المغرب العربي خاصة ، عندما كانت العناصر القومية أكثر بلورة وعندما كان كلا التوجهين العربي والإسلامي يسير في اتجاه توحيدي واحد .

إن الإنصاف للحركة الإسلامية الهندية يقتضيان أن نذكر ، أن المسئول الأساسي في انفصال باكستان عن الهند ، كان حزبا علمانيا في جوهره ، هو حزب الرابطة الإسلامية الذي تزعمه محمد علي جناح . وقد عرف عن زعماء هذا الحزب عدم الالتزام بالإسلام كشريعة وسلوك ، ووقفوا بعد إنشاء باكستان ضد تطبيق الشريعة الإسلامية ، وقاوموا الحركة الإسلامية التي تجاهد من أجل تطبيقها وكما يقول الدكتور كلیم صديقي ، عرضوا شعب باكستان في ٣٦ سنة من الاستقلال ، لتفسيخ أعظم مما تعرض له خلال مائة سنة من الاحتلال . علي أن الحركة الإسلامية التي لا تتحمل المسئولية الأساسية للإنسلاخ السياسي لباكستان ، والتي وقفت ضد حزب الرابطة الإسلامية مطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية ، قد حملت في فكرها السياسي وموقفها من القومية آثار العملية الإنسلاخية التي قام بها رجال الرابطة الإسلامية . وإن مطالعة كتب الأستاذ أبي الأعلى المودودي عن القومية ومقارنتها بكتابات المفكرين الإسلاميين المصريين في الموضوع ، تكشف عن فوارق هامة بين الموقفين ، لا من حيث إنكار الجامع القومي كبديل عن الجامع الديني ، ولكن من حيث -مرعاة الآثار التوحيدية للعملية السياسية المترتبة علي كل من الموقفين . فإن المفكرين المصريين وإن أنكروا الجامع القومي من الناحية النظرية واسترابوا في أصل نشأة الحركة القومية في ديار الشام إلا أنهم يحذون حركة التوحيد العربي ، ومن الأمثلة علي ذلك كتابات الشيخ حسن البنا ثم الشيخ محمد الغزالي والدكتور يوسف القرضاوي .

إن الحركة الإسلامية ، أو الفكر السياسي الآخذ عن الإسلام ، في الشمال الإفريقي عامة ، وفي مصر خاصة ، لم يستشعر خطرا علي نفسه من التوجه العروبي ، بل لعل هذا التوجه ظهر ، أول ما ظهر في أحضان الإسلامية السياسية ، وهي لم تعاركه ولم تحذر منه ، بل لعلها دافعت عن هذا التوجه ودعمته عندما ظهر ولیدا في الثلاثينات .

خلاصة كل ذلك ، أننا عندما نتكلم عن بناء الجسور بين التيارين القومي العربي والتيار الديني الإسلامي ، لا نبدأ من فراغ ولا نحوم في فراغ . إنما نقف وراءنا روابط تاريخية مؤيدة ، وتجارب تاريخية معاكسة نحن ندرك سبب معاكستها . إننا ندرك الفروق النظرية التي تقوم بين كل من الجامعتين الإسلامية والعربية ، والأول أساسها لغوي ومناطقها إقليمي . ولكننا نتكلم عن مدي التقارب في الوظائف المؤداة ، من حيث الترابط والتداخل الحادث بين العروبة والإسلام ، ومن حيث الأهداف المطروحة والغايات المرجوة . ونحن لا نطمع هنا لأن يغير أي من الاتجاهين أسسه الفكرية لصالح الآخر ، إنما كل ما نرومه أن يدرك كل من الاتجاهين الآثار التوظيفية للآخر ومدي دعمها للأهداف والغايات المشتركة . ويدرك الأخطار المحدقة به والمترتبة علي الانفصام بين الحركتين في التطبيق ، وأثر ذلك في إفساد ما رسمه الجميع من أهداف للمجتمع . وكل ما أقصده أن نكون علي حذر من << الطبعة >> الشامية للجامع العروبي ، << والطبعة >> الهندية للجامع الإسلامي . وأساس الحذر اختلاف الظروف التاريخية واختلاف الوظائف بين هاتين << الطبعتين >> وبيننا اليوم .

نقطة أخرى ، فإن من ينظر إلي الحدود السياسية القائمة بين الدول الإسلامية والعربية ، يجد أن معظمها لم يكن قائما قبل الحرب العالمية الأولى . لقد انشئت هذه الكيانات الصغيرة وأمست دولا خلال نصف القرن التالي لهذه الحرب ، من أواسط آسيا والهند حتي بلدان ما يسمى بالشرق الأوسط .

وهذا ما حدث عينه في تلك المجموعة الضخمة من الدول الصغيرة التي نشأت في أفريقيا بتقسيمات سياسية فرضها الإستعمار .

أقصد بهذا القول أن هناك سمة أساسية في سياسات الغرب وهي تفتيت البلدان الآسيوية الإفريقية ، والتفتيت يعني إزهاق عوامل التوحيد ، وهذا لا يتأتى بضرب تلك العوامل من خارجها ، فقد يكون هذا الضرب من الخارج حافزا ينبه الناس إلي ما يراد بهم فيدفعون عن تلك العوامل غوائل الإجتثاث ويؤكدونها في ذواتهم. إنما يتأتى إفساد عوامل التوحيد ، بإثارة التناقض بين بعضها البعض واصطناع المعارك بينها . يروج في التعبيرات السياسية لفظ << الفتنمة >> فبدلا من أن يقاتل الأمريكيون الفيتناميين ، يشيرونهم ليقاتل بعضهم بعضا . هذا الأسلوب الذي يجري في جبهات القتال ، يجري أيضا في جبهات الفكر وميادين الحركات السياسية . وإثارة عوامل التوحيد ضد بعضها البعض ، لا يفيد فحسب يسرا في التفتيت ، ولكنه يؤدي إلي تفتيت مضاعف . إذ يصير كل عامل طاقة مفتتة لغيره ، وهكذا علي التبادل بينها جميعا بما لا يكاد ينتهي .

أضرب مثلا علي ذلك من العروبة والإسلام في أرض الشام . فقد كانت الجامعة السياسية تتصل بالإسلام وتضم الترك والعرب وغيرهم في الدولة العثمانية . ثم قامت حركة التتريك والحركة العربية كنسلاخين قوميين فيها . فلما صفيت الدولة العثمانية بعد الحرب الأولي وانقسمت علي أساس قومي ، اقتسمت القوي الفرنسية والإنجليزية أرض العروبة ، وقاموا بتقسيم آخر أساسه ديني مذهبي فقسمت سوريا خمس دويلات ، وظهرت الصهيونية في فلسطين ، وعاني لبنان ما نعرف من ألوان المعاناة . وهكذا عندما تكون الجماعة الإسلامية قائمة علي أساس من الدين ، أثير العنصر القومي كعنصر مفتت في داخل الكيانات المنقسمة . وإذا توجه الإسلام ضد الإستعمار أثيرت النزعة القومية لتشتت حركته ، والعكس صحيح .. هكذا تتفاعل العوامل تفاعلا سلبيا لتتدني بها الأوضاع إلي أدنى مدي . وقد حدث مثل ذلك في دويلات إفريقيا ، عندما تستغل عوامل الدين والتكوين القبلي والتكوين اللغوي ضد بعضها البعض .

لا إختيار بين العروبة والإسلام

تنقلنا هذه الملاحظة إلي نقطة تالية هي المقصودة ابتداء من هذا الحديث ، فإن أمرنا مع أي من الدعوات السياسية أو الفكرية ، هو أن نفحصها ونتبين وظائفها في الظروف التاريخية التي ظهرت فيها ، وبهذا يستقيم لنا النظر فيها وقياس قدرتها علي الإستجابة للتحديات التي واجهتها الجماعة في أي ظرف خاص ومدي تلاؤمها مع ما يتطلبه وجود الجماعة واستمرارها من وظائف .

إن لنا عددا كبيرا من الخصائص الجمعية ، وكل منها يصلح أن يكون معيارا لتصنيف ما ، وكل منها يتلاءم مع نوع المواجهة المطلوبة لشكل معين في ظرف تاريخي أو إجتماعي خاص . وهناك خصائص عديدة تشكل مقوماتنا الفكرية والحضارية ، وينمو بعضها إزاء بعض عندما يثور من الأمور ما يقتضي نمو الخصائص لمواجهة أمر ما . ونحن يتعين أن نولي كل خصيصة القدر المعلوم من الإهتمام الذي تصلح به الجماعة ويصلح به الجماعة ويصلح به قيامها وبقاؤها .

وفي إطار الروابط الجمعية ، فهناك عامل الدين كعامل جمعي (وخاصة الإسلام) ، وهناك عامل اللغة والرباط الإقليمي . ثم هناك علاقات الجوار الذي يقوم علي أساسها عدد من الروابط المحلية الثانوية وعلاقات القرابة والنسب الذي يقوم عليها عدد من الروابط المحلية الثانوية ، وعلاقات الجوار الذي يقوم علي أساسها عدد من الروابط المحلية الثانوية ، وعلاقات القرابة والنسب الذي يقوم عليها عدد من التكوينات الاجتماعية كالأُسرة والعائلة ، أو التكوينات شبه السياسية كالعشيرة والقبيلة . هذا كله أمر قائم ، وليست المشكلة في قيامه ، ولكن المشكلة هي في تحديد نطاق الفاعلية لكل من هذه الروابط وحساب مكناتها الجمعية ، ثم في كيفية وضع هذه العوامل إزاء بعضها البعض بما يضمن الفاعلية الإيجابية لها ، والتغذية المتبادلة بينها في إطار الهدف الحاكم في ظرف تاريخي محدد ، أو أن توضع بصورة تثير التناقض والتنافي بين بعضها البعض . إن أي عامل من العوامل السابقة يمثل قوة جمعية . ولكن قوته تتأني بقدر ما يكون هذا العامل هو الأكثر ملاءمة لمواجهة التحديات المطروحة ، ويقدر ما تنتظم علاقاته مع القوي الجمعية الأخرى بما يتيح التغذية المتبادلة لا بما يشير التنافي . وإن أية قوي يمكن أن توضع إزاء بعضها البعض وضع إضافة فستقوي ويشد بعضها بعضا ، ووضع سلب فتتلاشي ويضرب بعضها بعضا .

نحن لا نختار العروبة ولا نختار الإسلام ، فهما مضروبان علينا ، والقطرية مضروبة علي كل من المصري والعراقي والمغربي ، كل في دياره ، كما إن الإنسان لا يختار لغته ولا يختار أباه وأمه . ولكن اختيارنا يتأني من زاوية أخرى ، هي كيف نضع الواحد من هذه العوامل إزاء الآخر ، هل نقيمها في وضع التنافي أو في وضع التكامل . في هذا المجال نستطيع أن نعمل إرادتنا وأن نحقق ما نصبو إليه من أهداف ، واضعين في حسابنا الملاءمة التاريخية وتقدير الظروف الملائمة ، أي المجال التطبيقي لإعمال أية فكرة أو رابطا .

إن الظرف التاريخي قد يكون ألجأ مسلمي الهند إلي نفي القومية نفيا مطلقا ، مما كان مشار نقد مفكرين إسلاميين كبار مثل مالك بن نبي . والظرف التاريخي أيضا أدي بكثير من دعاة العروبة في الشام إلي نفي الجامع الإسلامي نفيا مطلقا ، مما أثار نقدا من مفكرين قوميين نظروا إلي الإسلام بحسبانه من المقومات الحضارية والعقدية الأساسية للمنتمين إليه . ونحن في ظرفنا التاريخي الراهن ما أحرانا أن ننظر إلي صنعة هؤلاء وهؤلاء (شواما وهنودا) في اهتمام ، حيث انسجم الهدف التوحيدي في كل من الدعوتين العربية والإسلامية ، وجرت الفوارق بينهما في حدود الخلاف بين العموم والخصوص . وأقام هذا النظر قدرا من الترابط والحيوية بين بعضهما البعض .

يمكن أن نضرب مثلا بما حدث في صدر الإسلام بالنسبة للجامع السياسي ، لقد قضى الإسلام علي العصبية الجاهلية وأقام رابطة الانتماء العقيدي للإسلام وأقام دولته علي هذه الرابطة . ولكن كيف جري ذلك ، لقد جري علي حساب << القبيلة >> كوحدة سياسية وحيدة ، تجمع أهلها وتمتنع عنهم ، ولكنه لم يجز بطريق ضرب الجماعة القبلية وهدمها هدمًا تاما ، بل إنه أبقى علي العنصر الجمعي فيها من حيث هو علاقة نسب وقرابة تضم المئات ثم نزع عنصر الإمتناع الذي اسمى << العصبية الجاهلية >> واستطاع بهذا أن يرتب العوامل الجمعية ترتيبا غير متناف ، بل يغذي بعضه بعضا ، ويقيم

بينها ترابطا وتدرجا من الخصوص الي العموم حتي يصل إلي الجماعة الإسلامية الكبرى . ووجدنا مثلاً << فسطاط مصر >> تنشأ خططا ، لجند كل قبيلة خطة يحيون فيها متجاورين غير شائعين في غيرهم من جند القبائل الأخرى ، ولكنهم جميعا يحيون يجمعهم جهادا واحد في سبيل نشر دعوة التوحيد .

هذا أسلوب ومنهج في التفكير وفي العمل أرجو أن يكون فيه ما يفيد ، وهو ذاته الأسلوب الذي تقوم عليه العلاقة بين عدد من الكيانات الجمعية في مجتمعنا المعاصر ، من الوحدات الاجتماعية الدنيا كالأسرة والعائلة والحي والأقليم ، إلي الوحدات الأكبر كالعشيرة حيث توجد المهنة وغيرها ، إلي الوحدات الاجتماعية شبه السياسة كالدويلات والولايات في إطار علاقاتها بالدولة الأم ، إلي الوحدات الأوسع كالنظمات الدولية والإقليمية وغيرها ، وللدولة علاقة بكل ذلك .

أفلا نستطيع إيجاد صيغة كهذه للعلاقة بين الجامعتين ، العربية والإسلامية . أو بالأقل نحدد أهم وجوه الاتفاق بينهما ، وأهم وجوه الخلاف ، وأن نتبين عناصر التنافي بينهما لنعمل علي إزالتها .

اتفاق واختلاف

ويبدو لي أن أهم وجوه الاتفاق بين الحركتين الإسلامية والعربية يتأتى من الجانب الوظيفي التوحيدي والتحريري لهما ، فكلاهما يقود إلي الوحدة وكلاهما يقود إلي فلسطين والقدس ، والتوجه التوحيدي واحد ، فهو يختلف في السعة وليس في الاتجاه ، كما أن التوجه التحريري متماثل في الخصوم والأنصار ويرد الاتفاق بين الحركتين أيضا من الاحتواء الإسلامي للعروبة من حيث الأغلبية السكانية الغالبة ومن حيث الهيمنة الحضارية والفكرية والتاريخية ، هيمنة دامت حتي القرن التاسع عشر ، فلا تكاد تميز بين ما يعتبر فكرا وحضارة إسلامية وبين ما يعتبر منها " عربيا " إلا من حيث عموم الأولي وخصوص الثانية . وحسبي هنا أن اشير إلي كل ذلك كرؤوس موضوعات ، مما لا وجه للتفصيل فيه في هذا المقام

أما وجوه الاختلاف بين الجامعتين ، فيتمثل أكثر ما يتمثل في ظني في الاطار العام للدائرة التي ترسمها كل منهما ، إذ الجامعة الأولي تدور مع العقيدة وتشمل العرب وغيرهم ، وإذا كان العرب من أكثر الجنسيات الإسلامية ، فهم لا يمثلون أكثر من سدس المسلمين .

والجامعة الثانية تدور في الأساس مع اللسان العربي وتضم المسلمين وغير المسلمين . فالدائرتان لا تتطابقان ولا تستوعب إحداهما الأخرى استيعابا كاملا . وهذا يشير الجدل حول أوضاع غير المسلمين من العرب وغير العرب من المسلمين ، وفقا لأي من الجامعتين المعنيتين . وهو أمر يقتضي جهدا توفيقيا في جانبيين أساسيين .

أولهما الإطار التنظيمي الذي يحدد العلاقات المتبادلة بين الجامعتين (دولة واحدة ، ولايات متحدة ، اتحاد دول ، جامعة دول ، جامعة شعوب ... الخ) ، وليس ثمة موقف نظري أو عقيدي يحول دون اتخاذ الشكل المناسب لأوضاع الجماعات في أي ظرف تاريخي محدد ، أو يحول دون إدخال التعديلات المناسبة مع تغير الأوضاع التاريخية . والمهم في ذلك أن ينظر ذو التوجه الإسلامي إلي

العروبة بوصفها واحداً من مكونات انتمائهم الأشمل ، وأن ينظر العروبيون إلى الجامع الإسلامي بحسبانه جامع نضال تحريري وتضامن يجري بين شعوب ذات تكوين عقيدي . واحد ويتضمن ذاتيه تحريرية ونزعة للنهوض . وإذا كان العروبيون الوطنيون لا يجحدون ما يسمى بالتضامن الأفريقي الآسيوي ، رغم الاختلاف الشاسع في الموارد الحضارية التي تضم هؤلاء جميعاً ، فما أحرى العروبيين أن يحرصوا على ما يقوم من الوشائج بينهم وبين سائر المسلمين من حيث المعتقد والتاريخ والتكوين الحضاري ، وما أحرهم من بعد أن ينظروا إلى العالم الإسلامي من وجهة النظر المكافحة للاستعمار والقمع الدولي وهو عالم يتكون جميعه الآن ممن يسميهم مالك بن نبي " متبوذي القرن العشرين " . وانهم كذلك .

وثاني الجانبين يتعلق بمبدأ المواطنة ، أي إمكان إيجاد صيغة للمساواة التامة بين المسلمين وغير المسلمين من أبناء الوطن الواحد ، وذلك في إطار الجامعة الإسلامية ، وإمكان إيجاد صيغة مماثلة بين العرب وغير العرب من مواطني العالم العربي ، كالأكراد والبربر والزنوج وغيرهم . وأتصور أن كلا الجامعين يمكن أن يقوما بدور التغذية المتبادلة في هذا الشأن ، إن الإنجاز التاريخي للحركة القومية ، (سواء الحركة العربية أو حتي الحركة المصرية الإقليمية في العشرينات) كانت في أنها أوثقت الروابط بين المسلمين وغير المسلمين من أبناء أوطاننا وكفت أذي الفرقة والانقسام من هذه الزاوية ، وكفت احتمالات المداخل من الدول الكبرى والقوي الطامعة بين أبناء الوطن الواحد . تلك إنجازات خطيرة يتعين أن نحفظها لصالح العرب والمسلمين ولصالح تحررهم ونهوضهم جميعاً . ومن جانب آخر فإن الإسلامي هو الخلق بضمان حقوق المواطنة للأقليات غير العربية . لهذا الموضوع بعض الجوانب الفقهية التي لا وجه لإثارته هنا .

بقيت الإشارة إلى وجوه التنافي بين الجامعتين ، وأهم هذه الوجوه في ظني هو الوضع " العلماني " الذي قامت عليه وروجته " عروبة الشام " و " مصرية ١٩١٩ " ، ويبدو لي أن محك الصدام بين الإسلام والقومية ، هو في هذا الجانب العلماني ، والقومية قريبة من الإسلام ما ابتعدت عن العلمانية ، بعيدة عنه ما اقتربت منها ، فلا تجتمع علمانية وإسلام ، إلا بطريق التلويح وصرف أي منهما على غير حقيقة معناه . وإن الدعوة الإسلامية تقوم أول ما تقوم على مبدأ تطبيق الشريعة الإسلامية واعتبارها الإطار المرجعي ومصدر الشرعية والحاكمة في المجتمع ، وهذا وجه التنافي للعلمانية معها .

وإذا كانت العلمانية العلمانية هي مجال التنافي الأساسي ، فلا أرى وجها لاعتبارها لصيقة بالحركة القومية أو بحركة الوحدة التي تقوم على أساس العروبة . وإن التصاق العلمانية بالتصنيف القومي في التاريخ الأوروبي لا يجعلها كذلك عند نقلها إلى أي سياق تاريخي وحضاري مختلف ، وليس من المقنع أن نفترض تلازماً غير منفك بين جامع سياسي يقوم على اللغة والتاريخ وبين نط للحكم يفصل نظام الأرض عن أحكام السماء ، كما أنه ليس من المقنع أن نفترض تلازماً غير منفك بين التنظيمات الديمقراطية وبين نظرية سيادة الأمة التي تقر وضع القوانين وعلمانية النظم . ونحن نزعم أنه من الممكن أن نستخلص النموذج التنظيمي سواء النموذج القومي في تصنيف الجماعات أو النموذج الديمقراطي في رسم أشكال الحكم ، نستخلص ذلك من النظريات الأوروبية ، وأن تستوعبها في إطار

نظرية أخرى وقيم حضارية وسياق تاريخي مخالف ، متي كان ذلك ممكنا . وهو في تقديري ممكن وحائز.

وثمة عديد من وجوه التنافي لا تتعلق بالجانب النظري ، ولكنها تتعلق بما يمكن أن يسمى " المسلك الفكري أو السياسي ، وبأوجه النشاط في هذين المجالين . فهناك مثلا هذا الهجوم المتعمد المبالغ فيه من جانب الحركة الإسلامية في تصديها للفكر القومي وللحركات القومية . إن الكتاب الإسلامية المصريين مثلا يفرقون بين موقفهم المخاصم للقومية العربية وبين تأييدهم للوحدة العربية ، وهذا توفيق حسن ، ولكن لا يكاد يفهم هنا وجه ترويج الحركة الإسلامية في مصر لآراء أبي الأعلى المودودي في القومية ، وهي آراء لا تقبل أن تفرق بين النظرية القومية وبين قضية الوحدة السياسية ، هذه التفرقة الدقيقة التي نجح في وضعها الكتاب المصريون والكتاب الإسلاميون المصريون لا يناقشون آراء المودودي الرائجة في هذا المجال ، ولا يهتمون بتحريرها وتحرير وجوه الخلاف بين نظرتهم وتلك الآراء .

ثم هناك في الوجه المقابل ، محاولات عجيبة لدى العروبيين ، تبدأ باقتناص التاريخ لصالحهم ، زي تخليصه من الروح الإسلامية ، ويجري هذا بعدد من الطرق ، منها المبالغة والتركيز علي إضافة العصر الجاهلي كمكون أساسي للتاريخ ، لتبدو العروبة أصيلة طراً عليها الإسلام ، ومنها الحرص علي إضمار الجانب التشريعي الفقهي من الحضارة العربية الإسلامية ، لأنه الجانب الأكثر ارتباطا بالإسلام كشريعة منزلة ، رغم أن العبقورية الإسلامية لم تظهر في وجه من وجوه هذه الحضارة مثل ما بدت في الجهد الفقهي الذي بذله فقهاء المسلمين والعرب ، ومنها عمليات الإحلال اللفظي ، فيوضع لفظ "عربي" ، و"عربية" حيثما يرد لفظ إسلامي وإسلامية ، وهنا يبدو الاختلاس العربي للإسلام سافرا .

ثم هناك من يخطون خطوة أوسع وأجسر ، ، عندما يزعمون أن الإسلام بجمعه كله ، فكرا وعقيدة وحضارة ، مجرد إفراز عربي أو عروبي ، ويتجاهلون في ذلك بإصرار أن الدعوة الإسلامية رغم نزولها بين العرب فقد وجهت للناس كافة ، وإنها انتشرت شرقا وغربا بين غير العرب ، فلا يمثل العرب من المسلمين ما يجاوز السدس اليوم . وإن أية دعوة إنما أقاس عموميتها بهذين المعيارين ، إلي من وجهت ؟ ومن الذين آمنوا بها ؟ . وهذان الأمران يؤكدان عالمية الإسلام وأنه أنزل للناس كافة . ومع ذلك يصر رهط من العروبيين علي إخضاع الإسلام للعروبة وحصره في النطاق القومي العربي (تراجع مثلا مجلة اليقظة العربية في مصر وكثير من الكتابات البعثية) مما يتجافي مع أصول العقيدة الإسلامية ويشكل وجها للتنافي بين الإسلام والعروبة .

ويتفرع من هذا التوقف الفكري ، موقف التنافي العربي مع غير العرب من المسلمين ، والهجوم الدائم علي الفرس والترك ، بوصفهم هكذا فرسا وتركيا ، والنعي علي تاريخ العرب معهم وإدانه كل ما يتصل في التاريخ الإسلامي بهم . ويجري مع ذلك كله صياغة التاريخ عروبية باعتبار أن ثمة تضادا بين العرب وبين غيرهم من المسلمين ، وبهذه الطريقة تقوم العروبة علي أساس عرقي ، مادامت توضع في تضاد دائم مع ما جاورها من فرس وترك .

نقطة أخرى ، فإننا إذا استعرنا تعبيرات مالك بن نبي ، يمكن أن نقول < إن الفكر الإسلامي فكر

مجرد ، وكذلك الفكرة القومية فكرة مجردة . ولكن اشتعال القتال بين الفكرتين ، قد مال بأنصار كل منهما إلي " تشخيص " الفكرة المخالفة ليسهل ضرب الشخص لها ، فردا كان أو دولة أو مؤسسة . هكذا يصنع القوميون عندما يصبون الفكرة الإسلامية في وعاء الدولة العثمانية وينسبون إليها كل نقیصة ويميلون إلي ربط الآثار السلبية فيها بخفوت " العروبة " وإلي القول أن انهيار الدولة " حرر " العرب . وبهذا تنضاف كل سوءات الدولة العثمانية إلي المعني المتضمن المضر وهو " الدولة الإسلامية " بحسبانها آخر الدول التي تمثلت فيها جامعة الإسلام .

وفي الدولة العثمانية الكثير مما يستحق الشجب والنقد الحاد ، يكفي أنها في خواتيمها لم تستطع أن تدافع عن الحوزة الإسلامية ، وأنها كانت أحد أبواب ولوج المصالح الاستعمارية الاقتصادية والفكرية والسياسية في ديارنا . ولكن ليس صحيحا أنها دولة " تشخيص " الإسلام وقيمه ومعتقداته . بل إن جامعتها السياسية قد قامت علي نوع من التوازن بين العروبة والطورانية ونصاري الروملي في البلقان ، وأسبغ عليها هذا تعددا قوميا ودينيا في الوقت نفسه ، إذ جنحت إلي الإصلاحات العلمانية في الحكم ونظمه وتشريعاته مراعاة لاختلاف الدين بين مسلمي الأناضول والعرب وبين نصاري الروملي ، ولم تعمل علي تفتيق فكرية إسلامية ترعي النصاري في إطار الإسلام السياسية في الدولة ، أقصد بهذه الإشارة مسلك الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر خاصة ، وهي لم تبلور مفهوما نقيا للجامعة الإسلامية في تلك المرحلة إلا في خواتيم ذلك القرن عندما أفت منها الروملي تقريبا وبدأ السلطان عبد الحميد يعيد حساباته لجعل إسلامية الدولة هي سفينة النجاة لها من أعاصير ذلك العالم ، ولكن جري ذلك بعد فوات الأوان .

وليس صحيحا أن انهيار الدولة العثمانية حرر العرب ، إنما الصحيح مما نشاهده في تاريخ القرن العشرين بعد الحرب العالمية الأولى ، أن انهيارها صحبه تفتت العرب وتناثرهم دويلات شتي لم تجتمع حتي هذه الساعه ، وسقوط الدول العربية أكثر فأكثر فريسة الاستعمار الأوروبي والغربي ، والنظام الاستبدادي للدولة العثمانية صحيح ، وماعانا منه العرب صحيح ، ولكن المقارنه بين حكومات العرب بعد الدولة العثمانية وبين استبداد عبد الحميد ، لا ينتهي بنا إلي تفضيل الحاضر مهما كانت بشاعة الماضي . ثم إن استعانة الدولة العثمانية بالأجانب والسماح لهم بالنفوذ في ديارنا يقابله استعانة الثورة العربية بالانجليز في ١٩١٦ واحتلال الغرب بلادنا من بعد .

لا أقصد بحديثي الدفاع عن الدولة العثمانية ، فهي إرث مضي لن يبعثه الدفاع ولن يبعده الذم . إنما كل ما أقصد قوله إن تعرض العرويين لدولة العثمانية يجري بعيدا عما تقتضيه اعتبارات النظرة العلمية الموضوعية ، وأنه علي أي حال فلا وجه لمحاربة الجامعة الإسلامية بها وتشخيص تلك الدولة لها .

علمانياتوليـو

يبقي الوجه المقابل ، وهو ما تصنعه الحركة الإسلامية من تشخيص للفكرة القومية في جمال عبد الناصر ونظامه . وقد كانت هناك خصومة سياسية عنيفة بين نظام جمال عبد الناصر وبين تنظيمات

الحركة السياسية الإسلامية ، وخاصة الإخوان المسلمين ، وقد عانى رجال الحركة الإسلامية من هذا النظام الكثير مما هو معروف مشتهر ، ولكن ثمة وجوه مختلفة لنظام ٢٣ يولييه، وإن التنظيم السياسي للدولة في تلك المرحلة، مهما اعتورته من مثالب ، فلا ينبغي أن يقوم بها التلازم بين هذا التنظيم المعين وبين الفكرة القومية التي جرت في إطار الدعوة إلى الوحدة العربية المتحررة المناوئة للاستعمار.

وإن الانتكاس الذي حدث لثورة ٢٣ يولييه لا يخل بالتوجهات الإيجابية التي قامت عليها حركة النهوض العربي وقتها كحركة مناقضة للاستعمار تدعو لعدم الانحياز لأي من القوتين الدوليتين

الكبديين ، وما أكثر ما نتكست حركات الجهاد والكفاح لدينا في القرنين الماضيين ، مما لا ينبغي أن يخل بما حملت منها من إيجابيات وما ينبغي أن تحفظ لها في وعينا التاريخي من عبرة دروس النجاح والفشل . يتساوي لدي في ذلك محمد علي وأحمد عرابي والسلطان عبد الحميد وعبد القادر الجزائري ومحمد أحمد المهدي وجمال عبد الناصر وغيرهم .

ما ينبغي مناقشته في الأساس - وفي إطار موضوع هذا الحديث - هو مسأله التوجه العلماني للقومية العربية علي عهد عبد الناصر . وهذه النقطة هي مايجب تحريرها ، لأن الفكرة العربية في مصر خاصة ظلت قريبة من التيار الفكري والسياسي الإسلامي منذ الثلاثينات ، ثم جاءت المخالفة بينهما في الخمسينات واضحة ، وسبب ذلك في ظني يرجع إلي عدد من العوامل ، منها أن كارثة فلسطين زكت التوجه العربي المشرقي في مصر وصبغته بصبغة اهل المشرق العربي ، لأن مصر التفتت بشدة منذ ١٩٤٨ إلي جاراتها العربيات المشرقيات تحاول معها احتواء التهديد الصهيوني ، فاتصلت الفكرة العربية لديها باللون الشامي الذي سبقا الإشارة إليه .

ومن هذه العوامل أيضا أن من طبيعة النظام الناصري الربط بين الأمن وأجهزته وبين السياسة وأجهزتها فجاءت حدة الصراع بين النظام الناصري وبين الإخوان المسلمين بنتيجة سياسية ملازمة وهي استبعاد الإسلامية السياسية عامة والحذر منها مطلقا ، وكان هذا الاستبعاد يزداد حدة مع شعور النظام بأن أمتة التنظيمي مهدد أكثر ما يتهدد من جانب الحركة الإسلامية خاصة ، ومع غياب الإسلامية السياسية تحمل العلمانية وقد مكن لهذا الإحلال وأسرع به أن الفكر الماركسي بادر بدعم هذا التوجه ويعتقه ويحاول أن يحل عقيدته محل العقيدة الإسلامية في السياسة . ورغم أن عبد الناصر كان في غالب سني حكمه حذرا ومتحفظا تجاه الماركسية ، إلا أن أثرها في تعميق الخلاف بين التوجهين القومي والإسلامي كان كبيرا .

المهم من كل ذلك أنه يتعين علينا أن نكون يقظين متنبهين إلى المحاولات المتبادلة لتشخيص الفكرتين الإسلامية والقومية وإشاعة كل منهما الكراهة العميقة نحو الأخرى بهذا التشخيص ، فلا نكون بين إسلام وعروية ولكن تصور بين عبد الحميد وعبد الناصر، وبين أنصارالأول خصوم الثاني والعكس وننسي القضية الأساسية وهي هويتنا وجماعتنا السياسة ومستقبلنا .

* هذا ما عن لي في هذا الموضوع ، أسأل الله تعالى لنا جميعا الهداية والرشاد

هوامش

لمزيد من إيضاح رؤيتي أود أن أقول أنه حدث للحركة العربية تغير مهم في الخمسينات والستينات ، أملت أوضاع السياسة ، وباعد بينها وبين الحركة الإسلامية . فحكومات التحرر الوطني التي اعتلت الحكم في هذه الفترة قد أقصت الحركة الإسلامية من الساحة السياسية اقضاء شبه كامل . ومن ثم ابتعد الفكر السياسي الاسلامي عن التأثير في الصياغات والرؤى السياسية التي أرسيت لقيادة العمل السياسي الوطني في هذه الفترة ، فلم يعد التوجه الاسلامي السياسي مساهما في تقديم الخيارات السياسية التي كانت موضع النظر والتفكير وقتها .

كما شهدت هذه الفترة ذاتها ، نمو التيارالعروبي ، وكان ذلك استجابة للروابط التاريخية العميقة التي تربط أقطار العرب ، وكان أيضا بسبب استفحال الخطرالصهيوني كتهديد للأمن القومي لبلادنا علي مدي المستقبل القريب والبعيد . كما شهدت الفترة نفسها نمو هذا التيار العروبي بصورته المشرقية ، وبما تحمل من صبغة علمانية متعارضة مع واحد من أهم أسس التصور الاسلامي ، ويرجع ذلك في تصوري إلي ماسبقت الإشارة إليه من غياب الحركة الاسلامية عن المساهمة في الخيارات السياسية والفكرية التي تشكلت في هذه الفترة، كما يرجع إلي ما أدى إليه الخطر الصهيوني (في قلب أرض الشام) من أن هذه البقعة من أرض العرب صارت هي بؤرة الصراع وملتقي الأنظار، وسادت ملامح الفكر السياسي لأرض الشام وعظم التأثير بحركاتها السياسية عن التأثير بالحركات السياسية في غير هذه المنطقة ، سواء في المغرب العربي أو في الجنوب العربي . وبهذه العوامل تبلورت حركة علمانية للقومية العربية سادت الفكر العروبي ، وفي مصر خصوصا علي مدي الخمسينات والستينات .

من جهة ثانية ، كان هناك ظهور حكومتين التحرر الوطني في بلادنا ، الأمر الذي طرح علي الحركات الوطنية مشاكل الحكم وقضايا السياسات الاقتصادية والاجتماعية والخيارات المتعلقة بأهداف التنمية ، وكل ذلك علي صورة عاجلة . وقد سعت قيادات التحرر الوطني لاستصحاب التأييد الشعبي العريض الذي اجتمع لها مع تصفيتها للوجود الاستعماري ، كان سعيها لاستصحاب هذا التأييد ما ينسجم معه من تبن سياسات اجتماعية أكثرمن مراعاة لمصالح الجماهير الشعبية، سيما أنه مع خروج الاستعمار تهاوت قوائم غالب القوي الاقتصادية الكثيرة التي كانت متعاونة معه ، أو التي وجدت وهيمنت في مراحل الاحتلال . وجري ذلك في ظروف انتشار الأفكار والدعوات المتعلقة بالعدالة الاجتماعية بعد الحرب العالمية الثانية ، واتصال هذه الدعوات بموقف تحرري من الاستعمار.

هذا الذي جري علي المستوي الحركي السياسي ، انعكس في المجال الفكري . فالفكر القومي عموما ، والفكرة العربية خصوصا ، بصوغان في الأساس تصنيفا سياسيا للبشر يعتمد علي وحدة اللغة والتاريخ مع الاتصال الجغرافي ، ويدعوان إلي بناء الدولة وفقا لهذا التصنيف للجماعة السياسية. وهذه الفكرة لا تتضمن بذاتها ومبادئها النظري نظاما اجتماعيا محددا ولا رؤية فلسفية معينة . وفي هذا المجال جري الحوار والصراع بين الفكر العروبي والفكر الماركسي الذي يقوم علي قطرية تتضمن موقفا فلسفيا واجتماعيا . وعبر هذا الحوار وفي خضم محاولة العروبيين العلمانيين ببناء تصور نظري يناهض الماركسية لحق الفكر العروبي رشحات من المادية الفلسفية للماركسية وتصوراتها المادية عن مراحل تاريخ العالم وعن الدين ودوره .

العروبة بالإسلام :

ضرورة منهجية

ونظرية وحضارية ودولية

الإنسان موقف - هكذا يقولون - ونحن معهم في هذا، ومع الإنسان أيضاً في ضرورة تحديد مواقف لا كما يريد هو فقط، ولكن كما تريده الحياة أن يتفاعل معها، والذين يتصدون لقضايا التغيير والتقدم في أمته تفرض الضرورة عليهم اتخاذ المواقف سلباً أو ايجاباً وتلك بديهية يعرفونها ويمارسونها كل يوم، ويعرفون أيضاً أن كل ما يمر مصير الأمة ومستقبلها من مواقف تاريخية لابد من أن يلتحم فيها الجدية والصدق، ليس فقط في عالم الفعل والإرادة.. ولكن في عالم الوعي والدراسة العلمية أيضاً..

وكذلك هو الإنسان الثوري العربي/ المسلم.. لا يستطيع أن يواجه مشاكل واقعة متفرجاً قابلاً وسط زخم الكتب والمصطلحات. أو منفعلاً - مندفعاً وراء شعار أو حركة تحميه من ملاحقة الأسئلة التي يطرحها الواقع عليه، إنه لا بد من أن يعاني في كل لحظة عذابات الناس ودروب الوعي الشائكة، فيصوغ مفاهيم وقيم ووجدان المجتمع القادم تماماً كما يريد أن يعيد صياغة مؤسسات الواقع الاقتصادية والسياسية، ومن ثم فإن أول وأخطر القضايا التي سيجدها أمامه دائماً متيقظة وملحة.. إنما رحل فوق الأرض العربية: هي قضية الدين.

إن الإنسان الثوري العربي مطالب بأن يتخذ موقفاً صريحاً وعلمياً من الدين، ينحاز إليه أو يقف ضده إن استطاع، والانحياز إليه ليس بمفهومة غير العلمي - لدى الليبراليين والماركسيين، أى الانحياز إليه على الأقل بشكل مرحلي خشية بالجماهير، ولكن في الانحياز المطلوب لابد من الصدق والمعانة للبحث والتنقيب لفرز كل وجوهري عن كل ما هو مدسوس على الفكر بثه الاستعمار، وخلفته عصور الجمود والتقليد التخلف التي نمر بها..

فمنذ الفتنة الكبرى واعتلاء بنى أمية الحكم.. ظهرت الفرق الإسلامية وبدأت

الخلافات الفكرية والسياسية تتفاقم حتى وصلت إلى النزاع المسلح في بعض الفترات، وظلت آثارها حتى يومنا هذا..

وعندما ضعفت الدولة العباسية وانقسم العالم الإسلامي إلى دويلات تتناحر فيما بينها منذ القرن الرابع الهجري. ومالت كل من هذه الدويلات إلى اتخاذ قاضيهما ذا مذهب معين ويتميزون به عن الآخرين.. بدأ عصر إقفال باب الاجتهاد، وعندما تعطل ملكة العقل يزدهر التعصب، ويتوارى الابداع.. وتتقدم السلبيات لتقود الواقع، وأكبر مثال علي هذا العصب والتقليد هو القتال الذي نشب في مصر المذاهب الفقهية في عهد الأخشي^(١).

وطرأت على العالم الإسلامي بعد ذلك المشاكل الفكرية والاجتماعية، ولم تقابل بجهد فقهي لاستنباط الأحكام لتحقيق المصالح، بل كان يتم الاكتفاء بالرجوع إلى آراء الأئمة، والتي تحولت إلى شهر سلاح التحريم في وجه كل رأي جديد يدعو إلى التطور وحل مشاكل الإنسان المسلم، والذي ساعد على هذا الاتجاه التقليدي والمنطق التحريمي هو مصالح الحكام المستبدين فظلت الدعوة إلى إطاعة أولي الأمر مسلمة من يخرج عليها يُتهم بأنه يدعو إلى قيام الفتنة والصراع بين المسلمين^(٢).

وخرجت الصوفية المعهودة من تحت عباءة التقليد والاستبداد والانحلال الاجتماعي، وانعزلت بمريديها بعيداً عن مواجهة مشاكل الحياة المعقدة، واستغرقت نفسها في التجربة الوجدانية فشطرت الإنسان المسلم إلى شق واحد - الروح - ومن يوم أن خرجت هذه إلى الواقع الإسلامي لم ترحل عنه حتى الآن، بل امتدت بالممارسات وشعائرها الخاصة لتفرض أنماطاً من السلوك والتفكير السلبي (كزيارة الأضرحة والنذور.. والموالد.. الخ)، وساد هذا التفكير السلبي معظم العالم الإسلامي والقاعدة العريضة والفقيرة فيه..

ويقفز فجأة أمام تلك المقدمة السؤال الحذر: إذا كان هدف الحديث ليس الاستغراق في العبادة حتى مرحلة التصوف التي تبعدنا عن متناقضات الواقع الاجتماعي حيث العزلة والخلوة!! وإذا كنا نقول: إن دورنا الأساسي هو تغير هذا الواقع العربي ومواجهة مشاكله فلماذا يطرح هذا الحديث الآن؟! وهل هناك ضرورة لذلك؟

نعم - نقول - هناك ضرورة لا استمرار هذا الجدل، فالحديث عن الدين وموقفنا منه ودوره في التغيير والتطور أصبح أكثر إلحاحاً من ذي قبل، وأكثر حضوراً مما لا يستدعي تأجيله للمستقبل وذلك لعدة اعتبارات جوهرية وعلى عدة مستويات منها (المنهجية.. والنظرية والتاريخية والحضارية والدولية)، ولسوف نقف عند كل واحدة من هذه الاعتبارات - المستويات - حتى نحدد ما نقول..

أولاً : منهجياً

إن كل اتجاه سياسي يريد أن يغير الواقع ويشور عليه وله واضحاً نقطة البدء.

لديه الإنسان ورأساً هدفه النهائي سعادة الإنسان، لا بد من أن يقدم تفسيراً لظاهرة الشوق الإنساني نحو التألية، إن هذه الظاهرة (التأليه) لم تتحدث عنها الطبيعة ولم ينطق بها أى كائن من كائناتها الأخرى وذلك وفق المناهج العلمية، بينما انفرد الإنسان بهذه الظاهرة وظلت تؤرقه ولازمته منذ بدء الخليقة حتى الآن مروراً بالمجتمعات البدائية والعصور الوسطى وحتى الآن، وقد اتخذت هذه الظاهرة الإنسانية صوراً عديدة من العبادات والطقوس، واختلفت فيما بينها من الأداء تبعاً لاختلافها في المعتقدات الدينية، فبينما كان بعضها يؤمن بتعدد الآلهة.. كان بعضها الآخر يتجه نحو التوحيد (كاختاتون في مصر) وعندما كانت بعض الشعوب تقدر الحيوانات أو نوعاً خاصاً منها (كالبوذية) وكانت هناك شعوباً تعبد الشمس والنجوم والنار..

عرفت هذه بالأديان الوثنية.. وفي العلوم الاجتماعية يلقبونها بالديانات البدائية أو البشرية (الوضعية) ليفرقوا بينها وبين الديانات السماوية التي تقوم على الوحي والنبوة والتوحيد: كاليهودية والمسيحية والإسلام..

وإذا كانت جنات الأرض.. وفلسفات العصر التي تحاول أن تقدم التفسير الكلي للكون.. والرموز والشعارات البديلة عن الدين قد أخفقت مرتين: الأولى: حينما أنكرت الدين وفق ما تدعيه من تصورات علمية، والثانية: حينما عجزت عن إشباع عطش الإنسان الدائم وتوجهه نحو الكمال الإلهي، فإننا مطالبون أكثر من غيرنا بالإجابة عنه بحكم الزمان: حيث التراث الروحي المتراكم فوق هذه الأرض العربية التي كانت مهبط الديانات السماوية وأرض النبوات، وبحكم المكان فالموقع المميز والمتوازن ما بين روحانية الشرق المفرقة.. ومادية الغرب القاتلة..

* * *

إن إعادة التوازن إلى الحضارة القادمة.. يبدأ بإعادة التوازن إلى وحدة الإنسان، وتلك إعادة لا بد من أن تبدأ من هنا، فالإسلام من حيث هو دين التوحيد (الإلهي - والمعرفي - والأخلاقي)، والعروبة من حيث هي بشر فوق أرض واحدة وعبر التاريخ يسعون إلى التوحيد المكاني، فإن العروبة بالإسلام - مثلما كانت - تستطيع أن تقدم الصياغة الحضارية الجديدة: فتعيد إلى الإنسان مكانته.. وتعيد إلى الإنسان توازنه..

فتعيد إلى إنسان مكانته: تلك المكانة السامية التي وضعه الخالق سبحانه وتعالى فيها منذ أن جعله خليفته في الأرض وفضله على كل المخلوقات الأخرى، وإذا كانت فلسفات القرن الثامن عشر قد حولته وفق نظريات النشوء والارتقاء إلى جزء من عالم الثدييات الحيوانية لا يفصله عنها سوى بعض المهارات التي تمارسها أعضاؤه بحكم التناسق المتطور لجهازه العصبي، فإن العلم في القرن العشرين قد

أتى لنا بنظرية السوسيو - بيولوجي أي علم الأحياء الاجتماعية، والذي يحاول الباحثون فيه دراسة وتفسير الوجود الاجتماعي والبيولوجي للإنسان، أتى هذا العلم ليؤكد أن الإنسان متميز منذ بدء الخليقة عن الكائنات الحية جميعاً، وأن امتيازاً مفطور في خلاياه التي تتضمن صفات خاصة به وحده ينقلها إلى أبنائه وأجياله، وتتطور هذه الخلايا حاملة خصائصه الوراثية تطوراً خاصاً، ويتأكد تمايزه أيضاً بالعقل والقدرة على وضع الأدوات واختراعه للغة والتنظيم الاجتماعي..

وإذا كنا نضع علم القرن العشرين في مواجهة علم القرنين الماضيين فإن ذلك استدلال جانبي للقضية الأساسية وهي مكانه الإنسان خليفة الله على الأرض، والذي سخر الله سبحانه وتعالى له الجبال والأنهار والشمس والقمر والأشجار والزرع والدواب، من أجل أن يقدر على اقتحامها.. ومعرفة قوانينها للسيطرة عليها والعيش فيها : (وَلَقَدْ مَكَنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعِيشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ). «سورة الأعراف: الآية 10»، وما بين اقتحام الطبيعة المسخرة والعيش فيها، وما بين التمايز عليها وعلي كائناتها كانت هبة الله سبحانه وتعالى للإنسان هي «ملكة الاختيار» وهي سمة الخلافة وسمة التمايز والتفاضل، فملكة الاختيار بين الخير والشر.. بين الإيمان والإلحاد تقوم في الأساس على العقل والأرادة، ومن هنا فإن الإسلام لا يرضى للإنسان أن يقبل أي قيد للعقل (كالتخلف والمحافظة والتقليد)، أو بمن يشل الإرادة (كالاستبداد والاستعمار) والرضى بهذه الأوضاع هو بمثابة جحود لنعمة الله وتعالى التي وهبها للإنسان دون باقي مخلوقاته وهو في الوقت نفسه انحدار بمكانته الرفيعة التي والله..

وتعيد إلى الإنسان توازنه: ذلك التوازن بين حاجاته الروحية والجسدية، وما بين أمور الانبوية والأخوية، ما بين تجريدات العقل الأيمان، لقد قرر جوته: «إن أهم قضية فيما يخص الإنسان ووضعه هي قضية الإيمان والإلحاد، والفترات التي يسودها الإيمان هي أحسن أدوار الإنسان ولكننا نقرر أن الإلحاد لا بد من أن يتواري الآن ذلك لأن الإلحاد عجز بكل أن يقدم أجابات التساؤلات الميتافيزيقية التي يطرحها الإنسان أينما وجد الإنسان وعبر تطوره حتى هذا القرن، مازال الكون وعجائب صنعه، تزيده اكتشافات العلم حيرة فيتساءل عن خالق هذا الكون؟ وكيف أوجده كيف بدأت الحياة على الأرض؟ وإذا حاول أن يرتاح من عناء البحث الحقيقة فإن حقيقة الموت تحاصره كل يوم وتحصد من حوله وتقرب منه بالقلق الدائم حول ظاهرة الموت.. متى وكيف؟ وهل ينتهي الإنسان بالموت؟ أم أن هناك حياة أخرى ما بعد الموت.

لقد شنت الاتجاهات الإلحادية حملة عاتية على الغيبي وأقيمت في بعض الدول محاكم التفتيش لمصادرة الفكر، وتحت شعار حرية الإنسان وسعادته رفضت أن يتطلع الإنسان فيما وراء أو فوق الطبيعة، وألغت تحت شعار سيادة العلم ونظرياته، ولكن كل الاكتشافات العلمية لم تستطع أن تلغي الاحتياج إلى الدين لأن:

١ - كل النظريات العلمية تظل خاضعة وللنقض بنظريات جديدة قد تطورها أو تثبت عدم صحتها فتلغىها..

ب - والعلم لا يقدم ما يشبع البحث الإنساني المتلهف نحو المعرفة الوجودية، فالعلم يجيب فقط عن السؤال: كيف يحدث؟ لكنه لا يستطيع الإجابة عن السؤال: لماذا يحدث؟ أى تفسير العلة والسبب وراء الحدوث.

ج - وإذا كانت الفلسفات المادية - وخاصة الماركسية - حاولت أن تسد عجز العلم بتقديم تصورها حول الوجود، فإنها في نهاية المطاف قدمت تفسيراً غيبياً للمادة الأولى - البديله عن الله - هي سبب الوجود، وإذا أردنا أن نحددها... ف ما هي بالضبط هل هي الماء؟ أو الأشجار؟ أو الهواء؟... إلخ، لكنت الإجابة (كما أجاب لينين من قبل - بإنها لا هذه ولا تلك، لكن المادة التي أقصدها هي مقولة فلسفية توجد وجوداً موضوعياً خارج الإنسان ومعنى ذلك أن المادة كائن غيبى أيضاً) (٣).

د - انعكاس مادية المعرفة في الحضارة الأوروبية على الأخلاق مما جعل المادة مصدر القيم ومعياراً لها، وتحول هذا النزوع المادي إلى استعمار خارجي للشعوب، وإلى افتقار العلم والتكنولوجيا إلى الغائية مما دفع بالعلم إلى خدمة الجروب التدميريه - كالحرب العالمية الأولى والثانية والتسلح الذري - بالإضافة إلى تلوث البيئة وإلى استخدام الأجهزة العلمية - في الإعلام مثلاً - في الغزو الثقافي للشعوب الفقيرة بل وفي تدميرها النفسي والأخلاقي..

وإذا كانت أزمة الحضارة الأوروبية قد تجسدت في عدم القدرة على صياغة مفهوم ودور فعلي للإنسان، فإن نقطة البدء كانت حينما شطرته إلى إنسان البعد الواحد ومن ثم وصلت إلى الإنسان الوجودي.. الألى.. الأنانى.. العنصري، لقد تمثل الخواء الروحي وعدم التوازن لإنسان هذه الحضارة في ظاهرة الفيلسوف «التوسير» - الماركسى الفرنسى - فلقد تصاعد اضطرابه النفسى وفقد توازنه حتى انتهى به إلى خنق زوجته بيده دون سبب وبهدوء شديد ذهب إلى أصدقائه من الجيران ليخبرهم بما فعل.

* * *

وها نحن مطالبون أمام أنفسنا وأمام الحضارة الإنسانية أن نقدم التصور الإسلامى لمسألة الوجود والإنسان والمجتمع حيث تتركز في:

١ - رفض الخرافات والأساطير في فهم الكون أو تصور الخالق أو قصة الخلق..

ب - الدعوة إلى العقلانية في فهم الكون وفي الإيمان بالخالق.

ج - وإذا كان الله هو الخالق لهذا الوجود - أي الفاعل الأول - فإنه جعل هذا

الكون يسير وفق سنن ثابتة علينا إن نكتشفها - أي معرفة القوانين الذاتية للطبيعة.

د - (ويحكم الحضور الإلهي الدائم في كل شيء وفي كل مكان فإن مجموع العالم من كائنات وأشياء يغدو مقدساً وعليها أن نتكفل بهذا العالم، بحمايته وتطويره وهي مهمة شاقة ولكنها سامية، إنها في مستوى الأمانة التي حملها الله للإنسان)^(٤).

هـ - وينعكس التوحيد على القيم الأخلاقية لأن الله مبدأ الخير فلا بد من ممارسة الفضيلة والخير على الأرض ومن هنا يأخذ العمل والعلم معناهما الخلقى..

و - ويتم التوحيد في المعرفة بين العقل والتجربة والوجدان ويتوحد الفكر والعمل وتتوحد الفلسفة والدين.

أما إنسان التوحيد فإنه يحيا على التوازن الدائم بين الدنيا والآخرة: (وَابْتَغْ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لَا تَنْسِ نِصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا...) «سورة القصص: الآية 77»، وكذلك بين الجسد والروح وبين الإسراف والبخل: (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا). «سورة الإسراء: الآية 29»، ويتنقل هذا التوازن من دائرة الفرد إلى المجتمع فيتم الدعوة إلى الجماعة والتشديد على أهمية الجماعة، وبينما يدعو الإسلام إلى التوازن بين الفرد والمجتمع، بين الحرية الليبرالية والعدالة الاجتماعية - داخل المجتمع الواحد - فإنه - يؤكد التوازن بين المجتمع والمجتمعات الأخرى فلا عنصرية.. ولا استعمار.. ولا بخص لحق أحد.. ومن هنا كان توصيف هذه الأمة التي تقوم بالتوازن بإنها أمة عدل - وسط (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...) «سورة البقرة: من الآية 143».

وبالرغم من هذا الإلحاح على التوازن بين المادية والروحية بين الدين والدنيا، فإن الإسلام يرفض أن تكون هناك أية سلطة تدعي لنفسها أنها ظل الله على الأرض، فلا رهبانية للإسلام.. ولا احتكار لتفسير كلام الله.. لأنه كلامه - سبحانه وتعالى - لا بد من أن يسعى إلى فهمه ودراسته كل مسلم دون وسيط..

وهكذا فإنه على المستوى المنهجي يبقى الدين ضرورة أساسية في إعادة صياغة وتأكيد مكانة ودور الإنسان كعنصر أساسي للتغيير، والإنسان في مفهومنا الديني فردي.. اجتماعي.. إنساني، وهو أيضاً مادي - روحي له رؤية للوجود وللطبيعة وللعالم الآخر.. ما بعد الموت، إنه بالعلم والعمل بطور واقعة المعاش ويسود الطبيعة.. لكن العلم والعمل لديه يحملان طابعاً غائياً أخلاقياً^(٥)..

ثانياً: نظرياً وتاريخياً

أن الحديث عن ضرورة الدين منهجياً لا بد من أن يضعنا بداهة على طريق

الضرورة النظرية كنتيجة وكخطوة تالية للمنهج، ولأن النظرية بالضرورة ترتبط بالواقع.. ولأننا ننطلق من واقعنا العربي كنقطة بدء في تصورات التغيير كان علينا أن نشير إلى نقطتين مركبتين في حديثنا هنا:

الأولى: أن المناهج التي تتناول الطبيعة المادية - كالعلوم التطبيقية - والمناهج التي تتناول التجريد العقلي - كالفلسفة والرياضيات - لا تنظر بعين الاعتبار إلى الزمان والمكان، وتستدل على صحة أو بطلان قضاياها منطقياً في حين أن القضايا الاجتماعية تحتاج - إلى جانب العلمية والمنطق - إلى عامل هام جداً ألا وهو «جغرافية الفكر» على حد تعبير علي شريعتي: (فحينما نسمع رأياً في قضية اجتماعية صحيحة كانت أو باطلة، علينا أن ننظر في أي بيئة تطرح هذه القضية، فلا توجد قضية أبداً غير مرتبطة بكل أبعاد المجتمع التي طرحت فيه وبيئته)، ومن هذه الزاوية فإن الدعوة القومية العربية لا يمكن لها أن تعتمد على النظريات الأوروبية، لأن هذه النظريات كانت تعبيراً عن ظروف ومشكلات أوروبا.. وتحلياً لواقعها وتاريخها، وقد اختلفت فيما بينها باختلاف ظروف ومشاكل كل بلد أوروبي عن الآخر - أي خصوصية الزمان والمكان - ومن ثم فإن الحركة العربية لا بد لها من أن تصوغ رؤيتها ونظريتها القومية من خلال خصوصية واقع وتاريخ أمتها وتكون تلك الخصوصية هي نقطة الانطلاق نحو بلورة مشروع وحدة هذه الأمة..

الثانية إن الظروف التاريخية لبلورة الأمة العربية تضع أمامنا خصوصية العلاقة مع الإسلام، حتى تدفعنا إلى القول: إن تاريخ انطلاق الدعوة الإسلامية في الوطن العربي هو نقطة الارتكاز في الحديث عن تبلور الأمة العربية وبرز معنى العروبة وامتداده، فقبل الإسلام كانت تعني القبلية.

كان العرب يعيشون حالة قبلية، وكانوا يرزحون تحت الاستتباع الحضاري والسياسي للامبراطوريات من حولهم.

لكن بعد الإسلام والفتح الإسلامي للوطن العربي انتقلت من الطور القبلي إلى الطور القومي وذلك تزاوج القبائل مع الشعوب والمجتمعات القائمة في الرقعة الممتدة من الخليج العربي إلى المحيط نمطي، ومن خلال السلطة المركزية وتوحيد اللغة - بسبب والمضمون الثقافي والحضاري الواحد تحت الحضارة الإسلامية، حتى أصبح الحديث عن العربي الإسلامي - العروبة والإسلام - حديثاً ذا مدلول واحد سأل زيو جعفر المنصور مولى لهشام بن عبد الملك (132 هـ - 121 و. را) عن هويته قال: إن العربية لساناً فقد نطقنا بها وإن كانت ديناً فقد نافية)، وألقى هذا التداخل - التوحد بظلاله عصرنا الحديث، فما زال الخطاب الأوربي في بحثه عن العروبة والمسلمين يستخدم اللفظين رافدين ومازالت الجماعات الإسلامية إلى تولف في بلادها تستعمل في الاتحاد السوفيتي فريقاً.. الخ.

من خلال الفكرتين السابقتين نستطيع القول : أن الدين الإسلامي لم يكن أحد عناصر

تكوين الأمة ربية فقط كما هو دور الدين في بعض القوميات أخرى، بل كان العامل الأكبر والحاسم في تكوين بلورة الأمة، والإسلام كدين ثم بعد ذلك كدولة حضارة استطاع بهذه التاريخية الخاصة أن يصنع نسيج جدران ويصوغ محيط الأفكار والمعتقدات.. بل يحدد كثير من أنماط السلوك واتجاهاتها لدى المسلمين وغير المسلمين. إنه بعبارة وجيزة قد كون ثقافة هذه الأمة وهويتها.

لقد ظلت هذه الهوية الثقافية الحصن القوي ضد كل أشكال الطمس الحضاري الذي حاولت أن تحققه جحافل الغزوات الاستعمارية طيلة تاريخنا القومي، وأذا كان الاستعماران البريطاني والفرنسي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد استطاع أن يشاركا بجهد منظم ومدرّس في عزل الدين عن الدولة، وفصل المعرفة الدينية عن التعليم الرسمي وفي تدعيم جماعات التصوف في عزلتها عن المجتمع والصراع، وفي تزوير التاريخ الإسلامي والتقليل من أهمية وعظمة الحضارة الإسلامية، وفي محاربة اللغة العربية والعادات والقيم، فإنها - ورغم الجهد المنظم والقوة المسلحة - لم يقدر على انتزاع الإنسان العربي البسيط من هويته الثقافية والتراثية، لقد نجح الاستعمار في التأثير على قطاع المثقفين أو الطبقة الحاكمة الموالية له، ولكن المواطن العادي ظل يستمد قدرته وقوته على التصدي لهما من ميراثه الفكري والتراكم التاريخي الذي يمثل كمنة الحضاري.

لقد ظل هذا المواطن العادي (ال جماهير) هو وقود الثورات التحررية والاجتماعية العربية، وظل أيضاً الضابط للدعوات الفكرية - منذ عصر النهضة - يقوم بفرز الأصل منها عن المقلد بفطرته وكمونه، وأذا ألقينا نظرة على الكتابات القومية نجد أن الذين ارتبطوا بحركة سياسية في الشارع العربي ظلت قضية الإسلام ملحة في كتاباتهم وآرائهم (بتفاوت صدقهم ونضالهم) بينما كتابات وآراء الذين لم يرتبطوا بحركة جماهيرية اتجهت نحو العلمانية، ونستطيع كذلك أن نفهم هذا التأييد الجماهيري الساحق الذي أعطته الأمة العربية للزعامة الناصرية.

وإذا كانت الجماهير هي نقطة البدء والغاية في النضال الفكري والحركي للانتقال بالأمة العربية إلى مستقبل أفضل، وإذا كان الدين الإسلامي محفوراً في وجدانها بخصوصيته التاريخية في تكونها القومي وتطورها، فإن ذلك يفرض علينا أن نقدم تصوراتنا الاقتصادية والسياسية والثقافية بما لا يتصادم مع هذا الوجدان العام وبما يتفق مع خصوصيتنا الحضارية وتصورتنا لدورنا في التاريخ - لا كماضٍ وحاضر بل كمستقبل أيضاً - بالإضافة إلى فتح باب الاجتهاد بعد عهود طويلة من الإغلاق..

إن محاربة الممارسات الخاطئة التي تتم باسم الدين ونقض التراكمات السلبية الناجمة عن فترات التخلف والاستعمار وتقديم الحلول الصحيحة والواعية لمسائل السلطة ومشاركة الجماهير ووحدة كيان الأمة - كأقطار وأمارات - ووحدة عناصرها

- كأغلبية وأقليات دينية وعرقية - وعدالة التوزيع مع التنمية المستقلة، كلها مهام نضالية تتزامن وتترابط مع اكتشاف وفوز كل ما هو إيجابي في تراثنا الديني..

إن الوطن العربي وكذلك العالم الإسلامي - كجزء من العالم الثالث - يمر بالحالة التي سماها من قبل مالك بن نبي «بإدارة الحضارة» أي المرحلة التي تسبق الحضارة، ومن ثم فإن الطريق أمامه طويل وشاق وعليه بالضرورة أن يجتازها (وذلك بأن يتخلص من القابلية للاستعمار، وهو واجب عليه حتى يحول بين تعايش الدول الكبرى وبين أن يأخذ هذا التعايش اتجاه استعمار مشترك بالنسبة للبلدان المتخلفة، ولن يتاح لنا أن نحقق هذه التغييرات جميعاً إلا إذا التزمنا بتوجيه الثقافة)^(٦).

وأذا كان الاستعمار والتخلف والتجزئة تتحالف ضد الإنسان العربي وتحاصرة وتقتله كل يوم، فإنه بات - حتى بالضرورة الحيوية - أن نتقدم للمواطن العربي بالحلول الصحيحة لفك الحصار وللحياة والانطلاق نحو غد أفضل، وفي الوقت نقدم له تلك الحلول وفق ميراثه الديني..

إنها منظومة الأصالة والتجديد.. وهي دور نظري وتاريخي.. ولا يوجد مرشح لاقتحامها غيرنا^(٧)، فالنهضة الحضارية (تقوم على أساس تحديد مشروع حضاري يهدف إلى الإجابة عن إشكالية المدينة الفاضلة والإنسان الكامل من خلال رؤية عربية تجمع بين خصوصية الأصالة وبين الحياة المعاصرة في اتجاه مستقبلي متقدم)^(٨).

ثالثاً: حضارياً ودولياً

أذا كانت الأمة العربية ودويلاتها تنتمي إلى العالم الثالث، فإن موقفها من الصراع الدولي يتحدد وفق انتمائها للعالم الثالث - أو الدول النامية - الذي هو في صراع دائم مع التخلف فيها وفي الوقت ذاته مع الحضارة الاستهلاكية المعاصرة (بشقيها الغربي والشرقي) وهو صراع مفروض عليها من قبل هذه الحضارة..

وأذا كان العالم الثالث - النامي - هو مجموع (الشرق بمعناه التاريخي القديم، والجنوب بمعناه الجغرافي الحديث)^(٩)، فإن هذا التعبير السياسي - العالم الثالث - لا يمكن استخدامه من الزاوية الجغرافية فقط، وذلك لأنه (بالدرجة نفسها تعبير حضاري)^(١٠)، ومن هنا كانت خصوصية هذا العالم - الحضارة والجغرافيا - هي التي وقفت وراء تبلور فكرة «عدم الانحياز» التي بزغت في مرحلة ما قبل الوفاق الاستهلاكي أي في الخمسينيات، تلك الفكرة التي تجسدت في مؤتمرات دورية بدأت منذ مؤتمر باندونغ، ذلك المؤتمر الذي اعتبره أحد المعلقين الغربيين بأنه لم يحقق أي نتيجة عاجلة لكنه استطاع تجميع القوى التي تطور التاريخ..

وإذا كانت الحركة الثورية العربية مطالبة بأن تحدد موقفها بالاندفاع إلى.. والدفع بحركة عدم الانحياز - الدول النامية - فإنها مطالبة بأن تدرك الدور المنوط بها على محور الدول الإسلامية التي كانت تؤلف ما يقرب من نصف أعضاء مؤتمر باندونغ (إذا كان من بين الدول التسع والعشرين التي حضرت مؤتمر باندونغ أربع عشرة دولة إسلامية، وعلاوة على ما في هذا الرقم من دلالة فإن نظرتنا إلى الخريطة ترينا أهمية الواقع الإسلامي في فكرة الأفروآسيوي)^(١١)، إن هذا المحور بامتداد حدوده بين ثلاث قارات يصنع ما يسمى «بالقارة الوسيطة» كما وصفها أحد المسؤولين الفرنسيين في مؤتمر باندونغ وسماها من قبل نابليون، هذه القارة الوسيطة (بطبيعتها مفترق طرق لجميع الأجناس وبوتقة تنصهر فيها الصفات الجنسية وتمتزج الحقائق الاجتماعية وتذوب الاختلافات التي قد تكون مع ذلك صريحة في وحدة إنسانية ليست من النوع البيولوجي أو الاجتماعي أو السياسي ولكنها ذات طابع روحي)^(١٢).

أن امتداد محور العالم الإسلامي من طنجة إلى جاكرتا والذي يتطابق مع محور العالم الأفروآسيوي يفرض دوراً مميزاً للرسالة بوصفة قاسماً مشتركاً مع الثقافات الروحية في العالم بصفة عامة والعالم الثالث بصفة خاصة، هذا الدور ذو السمة الروحية لا يمكن أن ينحصر كما يتوهم بعض المثقفين في مجرد أداء تعليمي ودعوة دينية إيمانية بل لا بد من أن يبلور سماته الروحية وقيمه إلى (نظام اجتماعي كما يترجم إليه جميع إمكانات الطبيعة بحيث يحول هذه وتلك إلى حلول مادية للمشاكل التي تواجهه في الإطار الأفروآسيوي أو في الإطار الإنساني)^(١٣)، وبذلك لن يقف الدور عند حدود التراكم الكمي والامتداد الجغرافي بل يمتد إلى الدور التاريخي / الحضاري حيث إن (الدور التاريخي للعالم الإسلامي يتحدد بوضعه الاجتماعي)^(١٤).

* * *

إن أمتنا العربية مطالبة اليوم وأكثر من أي يوم مضى بأن تلعب دورها القيادي في إطار الدور التاريخي / الحضاري المستقبلي الذي يفرضه الواقع المكاني - الجغرافي، كما تفرضه وقائع الماضي وإشكاليات الحاضر، إن هذا الدور القيادي يحكمه، انتماءها إلى الدائرة الحضارية التي اتخذت الإسلام ديناً ودولة (وهذه الدائرة الحضارية الثقافية هي بمثابة همزة الوصل أذ إنها تشارك في كل الدوائر الحضارية الهندية - الآرية من ناحية والدائرة الحضارية الصينية - الآسيوية من جهة أخرى)^(١٥)، ومن ثم فإن مواجهة خطر الهيمنة الحضارية القادمة إلينا من العاملين الأول والثاني فرضاً أو من الحضارة الغربية واقعاً تفرض على أمتنا أن تأخذ بزمام المبادرة التاريخية الحضارية، وذلك لأن الدائرة الثقافية العربية داخل الدائرة الثقافية الإسلامية - التي تؤلف القارة الوسيطة للدوائر الثقافية الأخرى -

(هي أكثر هذه الدوائر انسجاماً ووحدة، وذلك بفضل وحدتها اللغوية العربية ولأن لغتها هي لغة الرسول، وبسبب كثافة وحدتها الثقافية)^(١٦).

ومن هنا كان من الضروري التأكيد دوماً والتشديد بالبحث وبالتوجه على العلاقة الخاصة بين الأمة العربية والعالم الإسلامي أو كما يقال بين العروبة والإسلام في الدائرة الحضارية، لأنه بدون فهم صحيح لهذه العلاقة وبدون تطويرها ودفعها إلى أفق مستقبلي واسع سوف تضعف العلاقة الجدلية بين دائرتين تؤلفان معاً الضابط الرئيسي لإيقاع ومسيرة حضارة الجنوب - كتلة عدم الانحياز - ويمثلان معاً وبحق «العروة الوثقى» (التي من خالها يمكن فهم إشكالية تغير ميزان القوى في العالم اليوم، وتحديد استراتيجيتنا الحضارية في مواجهة الاستراتيجية الحضارية المضادة - الاستعمارية الصهيونية - التي تعمل أول ما تعمل على تفتيت العروة الوثقى وتحويل جبهة الحرب من أجل التحرر والنهضة إلى جبهات للحروب الأهلية الداخلية)^(١٧).

* * *

إن مهمة أمتنا العربية وفق دورها المركزي في تكتل عدم الانحياز هي تفجير الطاقات الكامنة في هذا التكتل.. وفرض وجود مشاركة الحضارية في الصراع الحضاري - الدولي المفروض عليه، كما ينبغي فرض وجوده الفاعل على الخريطة السياسية الدولية وقيامه بتغيير هذه الخريطة إلى وضع التوازن العادل.. ووقف التسلط والاندفاع نحو تدمير الذات الإنسانية بأسلحة الدمار الشامل ومجون العلم اللاغاثي..

أن النكسات التي تعرضت لها فكرة عدم الانحياز وما آلت إليه أوضاع البلدان الممثلة لتلك الكتلة لا تعني - كما يريد الأعداء - إعدام هذه الفكرة وفك الارتباط بين الدول المتكتلة حولها، ولكن الأمر يستدعي - كما يرى الدكتور جمال حمدان - ضرورة ترابط دول عدم الانحياز ترابطاً وثيقاً في نسيج ضام غير منفذ لتسريبات الاستعمار، والوحدة الإفريقية والتضامن الآسيوي/ الإفريقي وتفاعل القارات الثلاث مراحل على هذا الطريق^(١٨)، ولا ينبغي أن نترك للخلافات المفتعلة والصراعات الثنائية والثانوية - الدائرة حول الحدود والأقليات أو المذاهب والنظم الاجتماعية - تضفي على الصراع الرئيس والأساسي مع الاستعمار الحضاري أعلى مراحل الامبريالية، ومع التخلف والتجزئة كارث لا استعمار القديم والحديث وكعائق نحو التقدم والحضارة.

إن دور أمتنا في داخلها أولاً وفي إطار الدائرة الإسلامية ثانياً وعلى صعيد تكتل عدم الانحياز ثالثاً، ومن خلال ترتيب غير ميكانيكي بل بجدلية واعية يتمثل في: رأب الصدع وتوحيد الجبهات واستنهاض الهمم.. وتكثيف القواسم

المشتركة.. وتحديد الأخطار القريبة والبعيدة، أي استعادة كل عناصر التوحيد والانطلاق وهي (العناصر التي منها تتكون رسالتنا الاستراتيجية في مرحلة تغير العالم)^(١٩) على حد تعبير د. أنور عبدالمملك..

* * *

إن الأحداث المتشابكة والمتغيرة على الخريطة السياسية الدولية توضح بجلاء ودون أدنى شك ضرورة الانتباه والتركيز على الارتباط الجدلي بين العروبة والإسلام كضرورة حضارية ودولية، فعلى طول هذه الخريطة ومن أفغانستان امتداداً إلى إيران والخليج وصولاً إلى فلسطين وجنوب السودان وأريتريا وموريتانيا.. تتصاعد الحملات الصليبية ضدنا - الغربية منها والشرقية - وهي في صراعها وحربها المدمرة لنا تتعامل معنا على أننا عرب وأتينا مسلمون، وعلينا نحن أن نحدد وبوضوح لا يحتاج إلى تردد.. من نكون؟ وكيف نفرض ما نريد؟

إن الطريق نحو بناء مشروع حضاري مستقل ومواجه للاستلاب والغزو المضاد هو الطريق الوحيد أمامنا، ولا يمكننا قطعة بدون الالتزام بهذه الرؤية الجدلية بين الموقف القومي في داخل دائرته الإسلامية والموقف الإسلامي داخل دائرة عدم الانحياز، هذا هو الطريق وتلك هي المهمة.. فليتقدم الجميع^(٢٠). ■

مشروعنا التوحيدى بين العروبية والإسلامية.

ان التحديات الصعبة التي تواجه أمتنا العربية لم تجعل هناك سبيلا للنجاة الا بالجهاد تحت لواء مشروع النهضة الاسلاميه .. كبديل حضاري متكامل للعبودية الراهنة التي نرسف في اغلالها .. العبودية للمشروع الامريكى العربى .. الذي لا يطرح علينا سوى التبعية والذلة والمسكنه، محتكرا لنفسه (في دول المركز) كل اسباب القوة والتقدم المادى.

ان روح المحقد الدفين التي ابداها الشيطان الاكبر الامريكى تجاه أمتنا اوضحت لكافة القوي المخلصه والوطنيه ان العدو يستهدف ابادة كل مقومات الامه العربيه الاسلاميه وكل مظاهر قوتها الماديه والروحيه ، وانه لا يقبل التعاون الا مع العملاء والراكعين ، والمسيحين بحمده، والرافلين في أثراب نعمته والمستمتعين بفكره ونموذجه الحضاري .. من موقع التبعية والدونية والقبول بموقع العبيد فيما يسمى النظام العالمى الجديد .

ان الرد الملائم والمكافىء لهذه الحملة الهمجية لن يتحقق الا بعودة حازمه للذات .. أي لهويتنا الحضاريه . ان الاجابه القاطعه والواضحه علي سؤال بسيط : من نحن ؟! هي بداية التصدي الحقيقى لكل هذا التلاعب بمقدرات أمتنا بل والتدخل في كل صغيرة وكبيرة من شئوننا

■ المحرر : ننشر مقال الأخ العزيز « مجدي أحمد حسين » الأمين المساعد لحزب العمل ، رغم إختلافنا مع بعض روحه العامه ومع الكثير من تفاصيله وأحكامه الجزئية .

لقد أضاعت أمتنا الكثير من الجهد والتضحيات والعرق والدماء في الماضي وحتى العدوان الأمريكي الأخير علي العراق والخليج، بسبب انقسامات حادة حول مفهوم هوية الامه ، وكان الصراع المفترض بين الاسلام والعرويه أحد مظاهر هذه الانقسامات التي بددنا فيها كثيرا من الوقت والمال والانفس .

والمشروع الفكري الذي يطرحه حزب العمل - كامتداد وتطوير لاطروحات مصر الفتاه - رفض دائما هذا الانقسام، ودافع بدأب عن الترابط العضوي بين الدوائر المصريه - العربيه - الاسلاميه ، من حيث هي دوائر متكامله مترابطه - غير متعاديه .. وذلك تحت مظلة الاسلام وحضارته العظيمه.

فنحن نفرق من ناحية بين هذه الدوائر من حيث هي حقائق تاريخيه وجغرافيه فتصبح دوائر متداخله ومتراثبه تحتوي الدوائر الاوسع الدائره الاضيق .. ، ومن ناحية أخرى - وعلي المستوي العقائدي والفكري - فان العقيدة الاسلاميه هي المحرك الرئيسي لمشروع نهضتنا وهي التي تضع له الاسس والملاح والخطوط التي يمكن ان ترتفع بالبيان الحضاري وفقا لها ، باعتبارها الاساس المكين ، اي ان الاسلام هو القوه القائده علي صعيد هذه الدوائر الثلاث وهو الذي يحقق تكاملها .. وترابطها .. ولحمتها ... اي ان هناك تمييزا بين الاسلام كعقيدة ... الاسلام كعالم اسلامي يمتد حيث يوجد المسلمون وهو واقع جغرافي وسكاني بالغ التعقيد والتنوع .

و نعتقد ان نصره الاسلام لن تتحقق الا علي الصعيد القطري أولا ، ثم الصعيد القومي ، ثم الصعيد الجغرافي للعالم الاسلامي .. فاذا كانت الدعوه الاسلاميه في نشأتها قامت وفق هذا القانون ... فكيف نتصور بعد أن تمزق العالم الاسلامي شزرا مزرا الي عشرات الدول والدويلات التي تحكمها في الاغلب حكومات تابعه للقوي العالميه المعاديه للاسلام ... كيف يمكن ان نتصور التحقيق العملي للوحده الاسلاميه في ساعة صفر مفترضه ، فلا شك ان الوحده الاسلاميه ستتم كما جرت عبر العصور بصوره تراتبيه تصاعديه : قطريه - قوميه - أمييه .. وعبر تكتلات اقليميه تتسع بصورة استقطابيه لتلم شعث الأطراف الممزقه من حولها شرقا وغربا ... شمالا وجنوبا.

والسؤال الذي يطرح نفسه من الناحيه العقائديه الاسلاميه .. ما هو وجه الاهتمام بالبعد العروبي القومي ، وكيف يمكن ان نضع دين الله علي صعيد واحد مع افكار ابتدعها البشر حول القوميات وفي الحقيقه نحن امام مستويين لا بد ان نفرق بينهما :

(١) العرويه كرابطه قوميه ... والاسلام كرابطه دينيه أعلي .

(٢) مشروع المستقبل للنهضة العربيه الاسلاميه

أولا : رابطة الاسلام .. ورابطة العرويه

بالنسبه للمستوي الأول فان الاعتراف بالرابطه القوميه ليس مما يتعارض مع الاسلام ، وليس من شأنه ان يقلل او ينتقص من عالميه الدين الاسلامي ، باعتباره دين رب العالمين للعالمين .

ذلك ان الانتساب للأهل أمر مشروع في الدين ويوصي به الا ان يكون عشائريا ، والاتصال بالوطن والجيرة امر مشروع يوصي به الدين ويرتب عليه حقوقا وواجبات الا ان تكون قطريه ضيقه ، والانتساب

للقوم والاهل امر مشروع في الدين يرتب عليه الدين أولويات في الواجبات والحقوق الا ان يكون عصبيا ... والانتساب والولاء للأمة امر معروف في الدين الا ان يكون هيكلًا فارغًا ، وإنما هي موثيق وترتيبات وطبقات وكيانات من الولاء تتركز كلها في أمه الإسلام الواحد وتترتب الشريعة علاقاتها حتي لا تتناقض فلا ينبغي ان ننظر الي هذه الولاءات والانتماءات نظرة تناقض ، فهي ولايات تتراتب وتتنظم فتصبح ولاءًا واحدًا لا ينسخ ولا يتجاوز الولاء الأعلى الولاء الأدنى ، ولا ينقطع الولاء الأدنى دون الولاء الأعلى (١)

وتأكيدا لهذا المعني فان (كوننا مسلمين ، يحدد موقعنا العقائدي ، وهويتنا الحضارية والأيدولوجية ولكنه لا يلغي موقعنا الجغرافي ولا موقعنا التاريخي .

موقعنا الجغرافي : اننا عرب ، نعيش في وطن تجمع اهله لغة واحدة ، وتاريخ واحد ، ولهم آمال وآلام مشتركة ، وأننا مصريون نعيش في بلد واحد له تاريخ ، وبين اهله صلات توجب حقوق والتزامات تقتضيها المواطنة والجوار ، ولنا مشكلات تخصنا ، ويجب ان نتعاون علي حلها ، ولا تنافي بين الانتماء الي الاسلام ، والانتماء الي شعب خاص أو وطن خاص لانه لا تنافي بي العموم والخصوص (٢)

اي اننا (حين نعمل لمصر نعمل للعروبة والشرق والإسلام ، وإن العمل من أجل خير مصر هو الحلقة الأولى في سلسلة النهضة المنشودة وأنها جزء من الوطن العربي العام) (٣)

وفيما يتعلق بواقع إنقسام البشرية إلي أمم وقوميات فان الآيات القرآنية صريحة في ان ذلك من سنة الله في خلقه ، بل ومن آيات الله ...
(يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثي وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا . ان أكرمكم عند الله أتقاكم صدق الله العظيم

(ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين) صدق الله العظيم
اي إن الشعوب والقبائل (أو القوميات) حقائق الهية مقررة ... وسن كونيه ، ولا تبديل لسنة الله ... ولا تبديل لخلق الله ...

ويمكن ان نقول ان هذه الآيات من الإعجاز القرآني الشامخ علي مر القرون . وان النظريات التي ظهرت مؤخرا في القرن التاسع عشر ودعت الي أمية فارغة لا تعترف بالأوطان والقوميات قد إنهارت بعد سبعين عاما من التطبيق لتبقي الحقيقة القرآنية هي الحق والحقيقة (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة) صدق الله العظيم

ان الاسلام يعترف ويقر بالتعدد القومي ولكنه يرفض الرابطة العنصرية والاستعلاء العنصري بالعروبة في الإسلام ليست رابطة عنصرية ، بل هي رابطة لسان (لغة) ، جاء في الحديث الشريف (ليست العربية بأحدكم من أب ولا أم وإنما هي اللسان ، فمن تكلم بالعربية فهو عربي) (٤)

وجاء في القرآن الكريم :	(وهذا لسان عربي مبين)	النمل ١٠٣
(إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون)		يوسف ١٢
(وكذلك أنزلناه حكما عربيا)		الرعد ١٣

ولكننا نعلم أن اللسان (اللغة) هو وعاء ثقافي ، وبالتالي فإن تنوع اللغات يعني تنوع الثقافات (بمعنى الخبرات البشرية) ، وهذا التنوع هو الذي يضع أساسا للتعاون بين الشعوب ، وتبادل المنافع الروحية والمادية .

ولو عدنا من جديد إلى الآيه الحاكمة في هذا الصدد التي تقدم لنا المعادلة الشرعية والمتوازنة والدقيقة (وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا) فما معني لتعارفوا ؟!

(شأيت إرادة الله وحكمته ان يقيم كل ما في الكون وبخاصة الحياه علي التنوع والتشكل وجعل من هذا التنوع السبيل إلي الارتباط بحيث يكمل كل منهما الآخر فكذاك يجب ان نفهم التنوع والاختلاف بين الجماعات البشرية فقد أراد الله سبحانه وتعالى لا ليكون سبيلا إلي التصادم والتنافي وإنما للتعاون والتآلف)^(٥) ، بالطبع فإن كل هذا علي قاعدة (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) وهذا هو الطرف الثاني للمعادلة ، فالتنوع لا يجب أن يقوم علي أساس التفاضل العنصري ، بل يكون التفاضل علي أساس التقوي والإقتراب من الله .

فالطرف الآخر للمعادلة (التفاضل علي أساس التقوي لا يلغي حكمة التنوع وإنقسام البشر إلي جماعات (شعوب - قبائل) وهذا الإنقسام لابد أن يخلق إختلافا في الثقافات والخبرات عن إختلاف الظروف والمشكلات التي تواجه الجماعات المختلفه ... والتي تحتاج لمعالجات فرعية خاصه حتي وان اندرجت كلها في معسكر المسلمين ، لأن المسلمين سيظلون منقسمين إلي قبائل وشعوب في إطار الناموس العام ، وهذا التنوع بالاحري هو الذي يخلق فروقا في الفروع ، وإن كان لا يخلق فروقا في الأصول ... وذلك في إطار أمة الاسلام . وهذا التقرير والتحديد بالغ الأهميه من وجهة النظر الشرعيه الاسلاميه لإرتباطه بالفقه الإسلامي فقد قرر علماؤنا المحققون إن الفتوي تتغير بتغير الزمان والمكان والعرف والحال وإن الشريعة إنما شرعت لمصالح العباد في المعاش والمعاد .

والعلاقة بين الاسلام والقوميه العربيه علاقه خاصه وفريده في تاريخ الجماعات والأمم ، فالعرويه لم تقم لها قائمه ، ولا دوله ، ولا حضاره ، الا في ظل الإسلام ، العرويه كآصرة لم تتوطد ، ولم تتدعم الا في اطار الإسلام والدعوة الإسلاميه.

قبل الفتوح الإسلاميه ، كان العرب محصورين في جزيرة العرب ، وكانت هجراتهم الي المناطق المجاوره محدوده أو غير مؤثرة ، فلم تؤثر كثيرا في سكان مناطق المشرق ومصر بل لقد امتصتهم حضارات تلك البلدان واستوعبتهم وعلمتهم لغاتها الخاصه فيما عدا جيوب صغيره في جنوب سوريا ... وجنوب العراق ، وحتى في جزيرة العرب فقد تمزق العرب (في الجاهليه) الي جماعات عديده تتشابه في العادات والطباع ولكنها قبائل متباعده مستقلة لا تعرف الهدوء والاستقرار وتشتبك في حروب مستمره حتي مع

القبائل التي ترتبط بها بروابط الدم والمصلحة لأسباب تافهة ، وكانت كل محاولة لايجاد نوع من الاتحاد مصيرها الاخفاق^(٦)

وأدى هذا التناحر إلى ضعف الروح القومية، اذ أصبح العربي البدوي ينظر الى قبيلته علي أنها وطنه ، والى القبائل الأخرى علي أنها أعداء ... ولم تنجح اللغة العربية قبل الإسلام في توحيد العرب ، بل علي العكس فان الظروف الجغرافية القاسية التي أدت الي صعوبه الإتصال والامتزاج ، أفضت الي إختلاف اللهجات ، حتي أصبحت بعض هذه اللهجات وكأنها لغات بعيدة عن أصلها العربي وكانت لغة قريش - أو لهجة قريش علي الأصح - أكثر اللغات انتشارا ، وهي التي نزل بها القرآن الكريم ، وهنا تأتي معجزة الاسلام : (لو انفق ما في الارض ما ألقت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم) الأنفال ٦٣

وهكذا قامت أول وحدة للعرب ... وأول دولة للعرب ... بعد الإسلام ، فقد تمت الوحدة الدينية أولا ومهدت هذه الرابطة الدينية لقيام وحدة سياسية واجتماعية تجمع شمل العرب ، وقامت الدولة العربية الاسلامية علي أساس الوحدة الدينية ، ويقول لوبون في (حضارة العرب) : (كانت الدولة التي أسسها العرب هي الدولة العظمي الوحيدة التي قامت باسم الدين التي اشتقت منه جميع نظمها السياسية والاجتماعي) .

ومع الفتح الإسلامي تمددت العروبة واللغة العربية في شمال إفريقيا ثم الي جنوب اوروبا من ناحية والي وسط آسيا من ناحية أخرى ... وقد كان مقياس التعريب هو الدخول في الإسلام مع تعلم اللغة العربية . واذا سار التاريخ بصورة مختلفه ولم يهزم المسلمون في الاندلس وفرنسا وصقلية ، فلربما أصبحت هذه البقاع في اطار الامه العربية ... ولدخلت صقلية وأسبانيا جامعة الدول العربية كما دخلت موريتانيا والصومال !!

حقا ان الانصهار بالدم من خلال الهجرات العربية كان احد روافد التكوين العربي ،ولكن مرة أخرى فان الهجرات المكثفة ارتبطت بالفتح الاسلامي ، كما ان هذه الهجرات لم تستوطن مناطق خالية ولكنها امتزجت بمناطق مأهولة بالسكان ، بل ومراكز حضارية قديمة (مصر - تونس - المغرب) .

وبهذا المعني يمكن ان نقول ان الاسلام هو خالق خارطة الوطن العربي بصورته الحالية . وعلي أطراف الخريطة الحالية للوطن العربي أمتد الإسلام، ولكن عمليات التعريب اللغوي لم تسايره ، وهذا يحسب في ميزان الإعجاز الإسلامي ، بالاضافة الي حدوث ردة في بعض المواقع الإسلامية في آسيا (شرق العراق) في عملية التعريب في اطار التعصبات القومية ، والتمسك باللغات القومية ، وان كنا نعود فنقول هذه سنة الله في خلقه (إختلاف ألسنتكم) .

وكل من يتحدث عن تاريخ للعرب وللقومية العربية ، فهو لن يتحدث حقيقة إلا عن تاريخ الإسلام، وهي رابطة فريدة وخاصة بين القومية العربية والاسلام لا تتوفر بين القومية والدين في أي أمة أخرى .. يتوج هذه العلاقة اللغة العربية .. لغة القرآن الكريم والرسول الكريم خاتم المرسلين .

ولقد تمتع جمال الدين الأفغاني بصفاء شديد في تناول هذا الموضوع ، وهو الذي جاهد جهادا كبيرا للحفاظ علي الجامعة الإسلامية ، وذلك حين حدد أن للإنسان ثلاث دوائر يتحرك فيها ، هي دائرة الجماعة التي ينتسب إليها ، ودائرة الملة التي ينتمي اليها دينيا ودائرة النوع الانساني الذي هو أحد أفرادها ، وأولي اهتماما بقيمة اللسان العربي في إقامة الحضارة الإسلامية ، وإن وحدة اللسان هي أهم الخصائص القومية .^(٧)

ويخشى البعض من ان التأكيد علي البعد القومي قد يؤثر علي نقاء العقيدة الإسلامية التي هي فوق القوميات ، ولا نري داعيا لهذه الخشية لأن أحكام وأصول ديننا الخفيف وأركان العقيدة الإسلامية واضحة كفلق الصبح ، ولا يتعارض الإلتزام بها او تطبيقها مع حقيقة تنوع البشر إلي جماعات ، بل ان الدولة الإسلامية (دولة الخلافة) كانت بطبيعتها تتمتع بدرجة عالية من اللامركزية ، ومراعاة الأحوال الخصوصية للأمم والشعوب التي تدخل في الإسلام ، وقد أدت هذا إلي تنوع الاجتهادات والأحكام الفقهية في الفروع من مكان لآخر ، تمت المظلة الواحدة لحكم الشريعة الإسلامية ، والفروع تشمل مساحة واسعة جدا من التطبيقات أو الاجتهادات في مجالات الحياة البشرية المتنوعة والمتجددة بصورة لا نهائية ، ولم يكن الفقه الإسلامي العظيم ، الا جهدا متواصلا لتطبيق الشرعية والقياس عليها ، علي الوقائع الجديدة والمتجددة والمختلفة من بلد لآخر.

الامر الذي لا جدال فيه ان دعاة الوحدة العربية لم يطرحوا دائما القضية بهذه الصورة الإسلامية ، فخلال العهد الناصري - علي سبيل المثال - لم يطرح الميثاق العلاقة بين العروبة والإسلام بالصورة التي تعرضنا لها ، ولكنه طرحها باعتبارها مجرد رابطة من الروابط ، (اذا كان شعبنا يؤمن بوحدة عربية فهو يؤمن بجامعة افريقية ويؤمن بتضامن أفروآسيوي ، ويؤمن بتجمع من أجل السلام يضم جهود الذين ترتبط مصالحهم به ويؤمن برباط روحي وثيق يشده الي العالم الاسلامي ويؤمن بانتماثه الي الامم المتحدة وبولائه لميثاقها) .

وهكذا لا نجد علاقه خاصه بين العروبة والإسلام ، وانما مجرد دائرة جغرافية روحية تابعه بين التضامن الافروآسيوي وبين الولاء - للأمم المتحدة !!

وفي خطب عبدالناصر مثلا نجد دائما الاشارة الي " التضامن القلبي والاخوي مع الامم الإسلامية " والي ان الإسلام " ليس عائقا للتطور بل دافعا له " .^(٨)

وقد كانت هذه الاشارات اشبه بالجمل الاعتراضية وسط فيض الحديث عن القومية العربية . اي ان اعلاء الرابطة القومية علي الرابطة الإسلامية كان هو الأمر الواقع في حركة وهموم الحركة القومية في عهد عبدالناصر وإن لم يأخذ أشكالا تنظيمية مقعره ، وقد انعكست هذه النظرة فيما بعد لدي بعض الشباب الناصري أثناء الحرب العراقية - الإيرانية حين اعتبر ان تحرير شط العرب مهمة قومية مقدسه (بغض النظر عن ملابسات ضرب الثورة الإسلامية في ايران) بل ويمكن ان نجد حتي الآن بعض المطبوعات الناصرية مزينة بخريطة تضم شط العرب الي الخريطة العربية كما لو انها قضية مقدسه او مبدئية في حد ذاتها بحيث توضع علي قدم المساواة مع مشكلة (سبته ومليله) المغربيتين بلا تفرقه بين أسبانيا الاوربية وايران الإسلامية .

باختصار فان الوحدة السياسية الإسلامية لم تطرح خلال العهد الناصري ولم تكن هناك اشارات صريحة الي ان الدعوه للوحده العربيه في اطار مشروع أشمل للوحده الإسلامية كأفق استراتيجي . ولعل الواقع السياسي كان له إسهام في ذلك فالدول الإسلامية المحيطة بالعالم العربي كانت تحكمها انظمه مواليه للغرب ، الأمر الذي لم يطرح سياسيا هذا الافق ، ولعله من الإنصاف ان نشير الي العلاقات التي اقامها عبدالناصر مع الخميني ومع المعارضه الإسلامية في ايران ضد نظام الشاه . ولكن يبقى الاتجاه العام كما ذكرنا لا يضع في اعتباره بعد الوحدة الإسلامية.

حقا ان تأسيس الوحدة العربيه خطوة كبرى علي طريق التوحيد الاسلامي ، من الناحيه العلميه ، الا ان ضمان تحقيق ذلك يستدعي رؤيه فكرية غير التي طرحها الميثاق وبعض الادبيات السياسية خلال عهد عبدالناصر .

أن الوحدة العربيه هي نواة الوحدة الإسلامية ... كاتجاه عام ، ولكنه لا ينفي إمكانية اتحاد دولتين إسلاميتين غير عربيتين ، قبل ان تتم الوحدة العربيه ، أو أن تتم وحدة بين دولة عربية ودوله إسلاميه مجاوره قبل شمول تحقيق الوحدة العربيه ، فالعلاقه بين الودحتين العربيه والإسلاميه ليست علاقته سليمة آليه ... غاية ما هنالك ان وحدة اللغة (العربيه) والترابط الجغرافي تشكل أرضيه مواتيه للوحدة العربيه ، بالاضافه لتواجد كل البقاع المقدسه في قلبها ... يجعل الوحدة الاسلاميه منقوصه بدون قلبها العربي ...

وأضف الي كل ذلك أن كوننا عربا - في مصر - يجعل مسئوليتنا الأولى والمباشره هي العمل علي توحيد العرب (أبدأ بنفسك ثم بمن تعول) (حديث شريف) ولا يجب أن نمر مرور الكرام علي عنصر اللغة والجغرافيه ، فاللغة الواحدة بالإضافه لما تمثله من ثقافه مشتركه ذات طابع تاريخي ، واحتوائها لمختلف أنواع الآداب والفنون مما يسير عملية التفاهم والمعرفه المتبادله ، فان اللغة أداة الاتصال الرئيسيه بين الشعوب وهي عنصر يساعد بلا شك في عملية التوحيد والامتزاج . وسيكون أيضا من قبيل الغفله السياسيه اسقاط البعد الجغرافي والامتداد الارضي باعتباره احد قوانين نجاح عملية الوحدة عبر التاريخ فلا شك ان أحد أسباب سهوله فصح عربي الوحدة الباكستانيه وظهور دولة بنجلاديش هو البعد الجغرافي بين باكستان الغربيه وباكستان الشرقيه الذي وصل مئات الكيلو مترات كذلك الامر فيما يتعلق بالوحدة المصريه السوريه (٥٨-١٩٦١) وفي المقابل يمكن تصور الجغرافيه المواتيه للوحده المصريه - السودانيه - الليبيه ، والوحدة المغربيه الخ ، ان تطور وسائل المواصلات الحديثه لم يبلغ أهمية البعد الجغرافي .

كما يمكن تصور أن الوحدة بين دوله إسلاميه عربيه ودول إسلاميه غير عربيه سيكون مواتيا أكثر في حاله الجوار الجغرافي كوحده مفترضه بين العراق وايران أو بين سوريا وتركيا الخ واذا كنا من دعاة الوحدة الإسلامية حقا فإننا نرحب بحدوث هذا الاحتمال ، اذا سمحت به الظروف السياسيه بحيث يسبق الوحدة بين دولتين عربيتين أو أكثر ... المهم أن ندرك ان الوحدة الإسلامية المنشوده عملية متدرجه معقدة لن تنشأ فجأة ولكن بتراكم مجموعات من الوحدات الإقليمية التي تدرك أهمية عودة دولة الخلافة بحيث تتقارب وتندمج معا بصورة متدرجه ، ولا يحتاج المرء لكثير فطنه ليري الكثرة

العربية بين هذه التجمعات ، والشروط الجغرافية الميسرة لتحقيق وحدتها (الوطن العربي) . وبهذا المفهوم فان الوحدة العربية هدف وشعار إسلامي ، لإن إزالة الحدود بين الدول الإسلامية وتوحيدها هدف إسلامي في حد ذاته ، مهما كانت نوعية الحكام الذين تتم علي أيديهم هذه الوحدة . ويبقى الهدف الاسمي ان يتم تحقيق الوحدة في ظل الشريعة الإسلامية والحكم الإسلامي وهو الأمر الذي سيحدث في المستقبل - إن شاء الله - حيث تتضافر جهود الوحدة مع إقامة الحكم الإسلامي في مرحلة واحدة ... وإن كانت تجربة الوحدة اليمنية التي نرجو من الله أن يحفظها من كل سوء ، قدمت مثالا علي إمكانية التوحيد قبل إقامة الحكم الإسلامي ... وهي كما ذكرت (أي الوحدة) هدف في حد ذاته ، وخطوة أساسية لا شك في انها تهيئ الشروط لعودة دولة الخلافة الإسلامية المنشودة .

ولكن يجب ان نتذكر دائما ان العاطفة القومية لا تقوي وحدها علي مغالبة أهواء الفرق الوطنية والسياسية ومكائد التفريق الامبريا ليه ، واخفاق مشروعات الوحدة الكثيرة المتواترة شاهد علي تصور دافع التوحيد القومي الا ان يعزز بدافع التوحيد الديني الفعال . القومية وحدها لا تطرح مع الوحدة مضمونا هديا ومنهجيا شاملا كالاسلام الذي يبرز معالم الحياة الموحدة المنشودة.

ونعود لنؤكد ان المغالاة التي وقعت فيها بعض الحركات القومية التي رفعت الرابطة القومية فوق الرابطة الدينية لا يجب ان تدفعنا كرد فعل للإغفال المتعمد للظاهرة القومية ، والإغفال المتعمد لضرورة التنوع الإقليمي في اطار أمه الاسلام . وإن هذا التنوع ليس مجرد تنوع جغرافي ولكنه ينعكس في كثير من الأمور الفقهية في عدد من النواحي السياسية والاجتماعية وعلي رأسها كيفية مواجهة المخطط العدواني للغرب علي الحضارة الإسلامية . فالأمم الإسلامية لم تبين دولتها ولا حضارتها في الفراغ ، ولكن من هذه المواد الأولية ... هذا الخليط من القبائل والقوميات والاعراف المختلفه ، والقول بأن هذه التكوينات لا مجال للنظر فيها أو وضعها في عين الاعتبار ، لابد ان يؤدي الي مواقف فقهية خاطئة في مجال بناء الدولة الإسلامية . بل ان دراسة فقهيه معمقه للسيرة النبوية الشريفة ستعطي لنا نموذجا فريدا لمقولة ان (الوحدة غاية والفاعلية القطرية والقومية طريقا لازما اليها) قياسا علي عالمية رسالة النبي (ص) ومحلية أسلوبه المتدرج في بسط الدعوة قدما من العشيرة الي أم القرى ومن حولها والي العرب كافة ، وبسط الدولة من المدينة الي الجزيرة ثم الي مخاطبة الذين يحيطون بدار الاسلام ومجاهدة الذين يلونها ومن ذلك نحو العالم وهو التوجه الذي حققه الخلفاء.

ثانيا : مشروع البناء الحضاري للمستقبل

لا يمكن الحديث عن اي مشروع للنهضة بدون حسم قضية الاستقلال الوطني والقومي والفكاك من اسار التبعية للاستعمار بأشكاله التقليدية والجديدة . وقد كانت وستظل نقطة الالتقاء الجوهرية بيننا كحركة اسلامية وبين الانظمة والحركات القومية التي لم تتشرب بالمنهج الاسلامي ... تكمن في قضية الاستقلال الوطني ، فاستقلال الإدارة الوطنية شرط حياة ، ودعا لبناء النظام الاسلامي ، فالاسلام لا يمكن ان تقام دوليته في اطار انظمة تابعه للاستعمار الذي يكن اكبر عدا للاسلام ، والاستقلال الوطني شرط أولي لبناء الدولة الإسلامية . وعلي سبيل المثال فلولا كفاح جبهة التحرير الجزائرية ضد الاستعمار الفرنسي - ودعم ثورة يوليو لهذا الكفاح الذي ادي لاستقلال الجزائر لما أصبح الطريق ممهدا الان للحركة

الاسلاميه الجزائريه ، لأن الاستعمار الفرنسي كان يستهدف فرنسا والجزائر ومحو هويتها العربيه والاسلاميه وابتلاعها بصورة نهائيه في اطار امبراطوريه فرنسيه .

وفي هذا الاطار نفسه يمكن فهم تزايد الوعي لدى الحركات الاسلاميه والقوميه الفلسطينيه في اطار منظمه التحرير بضرورة العمل المشترك لاستخلاص فلسطين أولا ... وتطهيرها من الوجود الصهيوني ، فلاشك ان الحفاظ علي الوطن والأرض شرط لاقامة اي نظام مستقل خاصة النظام الاسلامي الذي يمثل في تقديرنا ذروة الاستقلال ، بما يطرحه من نظام شامل لبناء المجتمع بصورة مغايرة ومناقضه للنمط العربي ومن المؤسف ان يدرك اعداؤنا هذا المفهوم بصورة اعظم من كثير من أبناء الأمه ... حيث يقول احد المسئولين الاستعماريين في تعبير بالغ " الصفاء " !! ... (فالمسلمين عالم مستقل كل الاستقلال عن عالمنا الغربي فهم يملكون تراثهم الروحي الخاص بهم . ويتمتعون بحضارة تاريخيه ذات أصالة ، فهم جديرون ان يقيموا قواعد عالم جديد ، دون حاجة الي اذابة شخصيتهم الحضارية والروحيه في الحضارة الغربيه فاذا تهيأت لهم أسباب الانتاج الصناعي في نطاقه الواسع انطلقوا في العالم يحملون تراثهم الحضاري الثمين وانتشروا في الارض يزيلون منها قواعد الحضارة الغربيه ، ويقذفون برسالتها الي متاحف التاريخ)*(٩) وقد كان ادراكنا لقضيه الاستقلال الوطني هو الاساس المبدئي لموقفنا من العدوان الامريكي علي العراق ، فرغم خلافتنا المعلن والمعروف مع النظام العراقي من زاوية توجهاته العلمانيه ، الا اننا نري ان هذه معركه داخلية بين الشعوب الاسلاميه وحكامها ، وان الغزاة الاجانب لا يستهدفون الا تدمير كل اسس ومقومات البناء المستقل سواء في المجالات الماديه او الروحيه . وانهم يريدون ان يهدموا البناء علي الجميع ، واذا كانت الصحوة الاسلاميه تنبئ بأن الدوله العربيه في طريقها - ان أجلا او عاجلا - الي الحكم بالاسلام ... فان الحركه الاسلاميه الصاعده والواعيه تدرك انها وريثه كل مقومات الاستقلال الوطني ، وبالتالي فهي حريصه عليه - حرصها علي الحياه - ولا بد ان تقاتل دفاعا عنها ، وهذه خبره الموقف الاسلامي الصحيح عبر تاريخ الغزو الاجنبي بدءا من الحروب الصليبيه انتهاء بحروب ١٩٤٨ ، ١٩٥٦ ، ١٩٦٧ ، ١٩٧٣ ، ١٩٩١ .

أن مضمون المشروع الحضاري يرتبط بصورة لا انفصام لها مع الاستقلال (كشكل واطار خارجي) والمضمون الاسلامي لمشروعنا الحضاري الوحدوي للمستقبل يتجاوز تجارب الماضي ويحتوي علي كل ايجابياتها ومنجزاتها ، فالاسلام هو جوهر شخصيه (الامه العربيه - الاسلاميه) وهو الذي يميزها عن غيرها ... وهو الذي يضع لها الضوابط الحدود والمعايير ، بما لا يصح ان تتعارض معه اية تشريعات أو سياسات .

وقد كان المشروع الناصري مشروعا سياسيا وطنيا وقوميا معاديا للاستعمار يستهدف تحقيق العدالة الاجتماعيه والوحدة العربيه . وفي عام ١٩٨٥ دعوت الشباب الناصري لعدم تحويل الناصريه الي نظريه علي غرار النظرية الماركسيه أو مناقضة لها ... لان في هذا تجاوز لواقع التجربه التي هي امتداد للكفاح الوطني قبل ثورة ٢٣ يوليو ، وهي بدورها حلقة لما بعدها لا لأن الزمن يتحرك بسرعه ويتغير ، بل وبالاساس لفتح المجال لاعادة تصويب الافكار والاهداف وفقا للعقيدة الاسلاميه ، خاصة ونحن نري في الميدان الاسلامي - وفي عدد متزايد من الدول العربيه - تنامي الاتجاهات والجماعات والاحزاب الاسلاميه التي تتجاوز الواقع التقليدي للتيار الاسلامي الذي لم يقدم في الماضي مشروعا سياسيا متكاملا انطلاقا من الاسلام ، واكتفي بخوض معركة الحفاظ علي أصول الدين ، ورغم اهمية هذه المعركة للحفاظ علي هوية الامه واساس استقلالها ، الا انه كان اسير التخلف أو الجمود الفقهي في المجالات الاقتصادية

والسياسيه والاجتماعيه الناجم عن ابعاد الاسلام وعلمائه عن السياسه وعن مواقع اتخاذ القرقي مرحلة انهيار الخلافة الاسلاميه ثم طوال الحقبة الاستعماريه ، وهذا اخطر ما ورثته مرحلة الاستقلال الوطني . ولا شك ان هذه المشكله تتصل بالماضي ولكننا بدأنا نعيش منذ سنوات وفي ظل الصحوة الاسلاميه نهوضا فقهيا ، وبداية التصدي المباشر للحركة الاسلاميه (وبالاخص في اجنحتها المتقدسه) لمشكلات العصر والمجتمع الحديث .

وقد بدأت بعض هذه الحركات تتحول الي احزاب سياسيه في بلدانها ، تطرح برامج ورؤي عمليه قابله للنقاش والاخذ والرد ، اي ان الحركة الاسلاميه بدأت تتخطي مرحلة التكوين والحفاظ علي نقاء العقيدة وتطهيرها من أقوال " فقهاء " السلطان ، ومن تعدييات العلمانيه ، ودخلت مرحلة المنازله والمجابهة السياسيه مع أعداء الامه وعملاءهم وأعوانهم في الداخل وما يتطلبه ذلك من اجتهادات فقيهيه .

فالقضيه لم تعد : هل نحن أمه اسلاميه أم لا ؟ هل نحن مسلمين أم لا ؟! ولكنها اصبحت الاتفاق المبدي حول مرجعية الاسلام وشموله ، وان الامور التي ينظمها في مجال الحكم والسياسه والاقتصاد والمجتمع لا تقل اهميه عن الامور التعبيديه ، لان العباد ة تستهدف تربيته القرب ... بغرض اصلاح المجتمع في النهايه . ويقدر ما اهتم القرآن باصلاح الفرد وتقويمه علي قاعدة الايمان بالله ، فقد وصل ذلك باصلاح الامم وكم هي الآيات التي أشارت الي هلاك الامم كعبرة للمسلمين . فكأين من قريه أهلكتناها وهي ظالمه فهي خاويه علي عروشها ، وبشر معطله وقصر مشيد أفلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فانها لا تعمي الابطار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور .

وهي دعوة مستمره لد راسة أسباب تقدم وانهيار الامم والتي شرعت آيات القرآن خطوطها العريضه وأعطينا مفاتيحها .

ان المرجعيه الاسلاميه واجبة وضرورية لتقييم تجارب الماضي واستشراف آفاق المستقبل .

الناصرية والإسلام ومجتمع النهضة

ان نظره متفحصه متأنية لواقعنا الراهن تتيج التأكيد بأن الأنظمة الاجتماعية مختلفة بين الاقطار العربية . فهناك أقطار ذات أنظمة اجتماعية رأسمالية وأخرى تمزج بين أصول كل من المبدأين الاشتراكي والرأسمالي . وهذا الاختلاف ناجم عن عدة عوامل خارجية وداخلية كانت نتيجتها وجود ونفوذ فكر التجزئة وغياب أيديولوجيا موحده.

ان شدة الضغط الخارجي (وصل الي مرحلة اكتساح الوطن العربي عبر أزمة الخليج) وانهيار القيم الوطنية والقومية وانتعاش كل العناصر التي تجد مجدها ومصالحها في التجزأة ، وقذف الهدف الوحدوي في الغياهب دائما أصاب العقول والأذهان بالارهاق .

ان وعينا التام لواقعنا الشامل المتآكل بسبب هذه الانظمة العربية الرسمية المتشاحنه الانانية التي استقر أمرها علي البقاء في أطر وطنيه ضيقه - يجعلنا أكثر اصرارا علي ايثار الانتماءين القومي والاسلامي علي ما سواهما من القيم والنظم لأنهما ينظمان الضمير الفردي والجماعي ويحكما القيم الفرديه والجماعيه فهما قي حقيقة الامر مقياسا لحياة هذه الامم.

كان الاسلام أكبر لحظة في تاريخ العرب القديم وكانت الناصرية أكبر لحظة في تاريخ العرب الحديث ، فالعرب عرفوا القيم الرفيعة التي أمدتها بهم الاسلام . (!) وجاءت الناصرية بعد انقطاعات تاريخي أذل فيها المستعمرون العرب وقذفهم خارج التاريخ فأيقظت الروح القومي وأعزت العقيدة الدينية وبشت قيم جديدة تقود العمل وتنير طريق الطموحات . فاعادت دفع العرب في حركة التاريخ.

خطت الناصريه خطوات هامه في اعاده التشييد الوطني والقومي . لم تتحرك بالضرورة بوصاية دينيه الا انها لم تخرج علي قواعد الشرع التي تنظم أدق تفاصيل الحياة في المجتمع .

وفي هذه اللحظه من تأريخنا التي تشهد اضطرابا في الوطن العربي وتشهد كتلة هائلة من الاطماع وسوء النية والاستلاب تظهر الحاجة الي مشروع تحفظه يتسع لاجماع الجماهير العربيه تضعه القوي الاكثر تمثيلا للضمير الجماهيري وهي القوي القومييه الوحدويه والتيار الاسلامي المتنامي .

وهذه الدراسه تتناول أهمية الإسلام والناصريه باعتبارهما بعدي الذات وضمانه مستقبل العرب الزاهر

جدلية الإسلام والناصريه

منح الاسلام قوته ونفوذه للعرب منذ أن نزلت الرسالة فسطروا لأنفسهم مكانة عظيمة في التأريخ . غير أنهم بدأوا يفقدون قوتهم ونفوذهم منذ أن بدأت عناصر غير عربييه تتسلل الي جسم الدولة الاسلاميه .

عرف العرب الانحطاط والموت السياسي أزمانا طويله هي فترة خضوعهم للاستعمار المباشر والي أن جاءت الناصريه فقفزت بهم قفزا محسوسا نحو مصير انساني وأمدتهم بمكانه محترمه في المجتمع الدولي

استهدفت الناصريه اصلاح الانسان والهيكل ، فأبدت العقيدة الاسلاميه وأيدت اصلاحها علي أن لا يكون علي حساب مبادئها الاساسيه الثابته . لم تذهب الناصريه في اعادة البناء الوطني والقومي الي معاداة الدين باتجاه مكاسب الحداثه التي يرضي بها الغرب الاستعماريه ولكنها احترمت الضمير الديني فاحترمت الجماهير وحافظت علي الكرامه الوطنيه والقومييه وقواعد الاخلاق.

أكدت الناصريه الحدث القومي العربي فاسترجعت حركة الاسلام في بدايته . فالاسلام اكد الظاهره القومييه حينما عمل علي ابراز أمه العرب من خلال تقنين لغتهم واعلاء شأنهم بين سائر الامم . ومن خلال تشرسفهم بمسئولية تشييد تجربته الاجتماعيه الانسانيه . ارتبط الاسلام بالعرب في عصر الفتوحات فاتسعت المناطق الجغرافيه التي حمل اليها العرب تقاليد حياتهم ووهبوا تأريخهم .

لم تستوعب القيا دات الاسلاميه في الخمسينات والستينات في هذا القرن حركية الناصريه . كانت معادية لها علي الاقل من الوجهة الشعوبيه لأنها أي الناصريه امتلكت القدره التأريخيه فقد كانت ثورة العرب الحديثه التي ألقت بهم في المجتمع التأريخي فحطمت خضوعهم المباشر للاستعمار.

أصاب القلق القيادات الاسلاميه في الخمسينات والستينات فقد رأت في الدعوة القومييه الي الوحدة العربيه تعويضا مرفوضا عن الوحدة الاسلاميه . وكان ذلك قصورا في الادراك وتعمدا في التخفيف من الدور القومي للاسلام في حين يعتبر الدور القومي أحد العناصر الاساسيه لاسترجاع حيوية الإسلام باعتباره ظاهرة عابرة للتأريخ واعادة وظيفته التغيريه اليه بعد أن حبسته الحكومات وجمدته في مؤسساتها.

انطلقت الناصرية في صميم القرن العشرين وفي صميم المحظور الاستعماري فاكدت الحدث القومي في المجتمع العربي وأعادت للدين مكانته الرفيعه بعد أن داهمه والعروبه خطر كبير ، انطلقت الناصريه من مصر التي ينتشر الاسلام في جماهيرها فينظم أدق تفاصيل حياتهم فالتفت حولها كتله هائله من الجماهير العربيه ذات الشعور الاسلامي . لم تخضع السياسه لمقاييس التضامن الديني في ممارستها . لكنها أعطت للتراث الاسلامي العربي مكانته من حيث هو اطارا للحيا .

وبالمعركة ضد الاستعمار والصهيونييه والرجعيه طرحت نفسها علي أنها الروح القومي العربي الجديد الذي هو قوي الصله بالعقيدة الاسلاميه التي عرفت من قبل دار الاسلام ، ودار الكفار ، ودار السلام ودار الحرب ، ودار الايمان ودار الالحاد .

بث ضميرا جديدا فكان المجتمع اسلامي العقيدة عربي الروح واذا شيدت بني جديدة للوعي القومي الاسلامي فإنها حققت غرضين مهمين في وقت واحد : (الأول) إعادة الاعتبار في المجتمع الدولي الي العرب والمسلمين في آن واحد بعد أزمتهم في الموت السياسي فاكدت ان الاسلام والعروبه لا ينفصلان وأن ملايين الشعب العربي تحمل ضميرا ثنائيا البعد حيث يتضافر الانتماء بين الاسلامي والقومي العربي . (الثاني) أحيت نقاط ثقل تأريخيه جغرافيه في العالم يكون لها وزن في أبعاد اقليميه ودوليه ، فشيدت دوله الوحدة بين مصر وسوريه عام ١٩٥٨ بالعمل السياسي العلوي البعيد كل البعد عن الضم والالحاق وفورات العنف ، فتطابقت مع اهداف الشرع حينما فرز أخوة المؤمنين، فلم يظهر أي شعور عنيد من الحقد الذي يواجه به شعب عربي في قطر آخر . كما يحصل الآن .

تحملت طموحات الامه وخدمت العقيدة حينما وسعت قواعد الوعي القومي الي نطاق يتجاوز الشعور الوطني الضيق القطري، فتراخت الخاصيات الوطنيه الضيقه واضمحلت قيم مرتدة لتحل محلها خاصيات وقيم هي من صميم العقيدة الاسلاميه ، فالتوجه نحو العالميه كان واضحا في ممارسة الناصريه .

كانت تستلهم مباديء الشرع في الكثير من شعاراتها ومبادئها فطرح (العدل الاجتماعي) ، والاعتزاز بالكرامه الفرديه والجماعيه) ، (والمجتمع المنتج) وأهم ما أنجزته وكدسته ملايين من الشعب . بناها الصناعي في مصر الذي يخدم ملايين من الشعب . كانت تقديس روح الانتاج والعمل . التي يقدسها الاسلام .

كانت في كل ممارساتها السياسيه والاحتماعيه تستمد دوافعها في شعور اسلامي أصيل فحافظت علي جوهر الشريعة .

وما ان مات رمزها في بداية السبعينات حتي ازدادت ضراوة الهجمة الاستعماريه الصهيونييه الرجعية او برزت في الداخل كل الفئات التي تجدد مجددا ومصالحها في التجزئه . وبدأ العالم العربي يتآكل تآكلا واضحا حينما استقرت فيه أنظمة عربيه رسميه منكسرة ومرتدة وبوليسييه فالتجأت الجماهير الي الدين ملاذا وبدأ تنامي التيار الاسلامي السياسي منذ أواسط السبعينات في هذا القرن .

الان وفي هذه اللحظة من تأريخنا ما عسي أن يكون عليه وضع العرب ؟
فأما أن يتقهقر التضامن القومي الاسلامي الذي بدا واضحا خلال العدوان الاطلسي الامبريالي علي
الشعب العربي في العراق . وأما أن يعيش دفعا جديدا وتحولا خصباً .

ان الوطن العربي في مفترق الطرق . فاما ان تتقوي شكيمة الانظمة الرأسمالية العربية المنغمسة في
مصالح الغرب الامبريالي عندئذ تستحق كل محاولة لوحدة الامم العربية وكل طموح قومي للاتفات من
هذا الوضع من هذا الوضع المزري الذي حبسنا فيه الاستعمار. (٢) واما ان يحصل التغيير عبر ضمير
جديد يجد الانسان العربي في نفسه العناصر اللازمة لبنية جديدة مستفيدا من أحسن ما في ماضيه
(الحضارة العربية الاسلامية) ومن احسن مكاسب الانسانية الحديثه.

وضمن الواقع المهدد الضحل فان التيار الاسلامي يعجز لوحده عن انشاء المستقبل العربي لكن
تضافره مع التيار القومي ومع الناصريه بالذات من شأنه أن يجعلها قوه تسهم في مصير مزدهر . فعلينا
في المرحلة الراهنه استخلاص النتائج الضرورية والعمل علي ادماج حركة التيارين الاسلامي والناصري في
اطار نظره شامله للمصير العربي .

فالمقصود مستقبلا عربيا أفضل وأكثر انسانيه ، ويمكن الاتفاق علي مشروع تأريخي للنهضة انطلاقا
من الاعماق فالعالم بحاجة الي اطار مرجعي عام يحيط بالمجتمع ويكون اساسا لوثية نحو المستقبل . ولن
يكون هذا الاطار المرجعي العام تمذهباً منغلقة . بل مجموع متلاحم من الافكار القوميـه والدينيه التي
تشع علي المجال الاجتماعي .

ففي بنية الزمن التأريخي المعاصر هناك توجه دولي نحو تشييد الكيانات الكبيرة ذات الاقتصادات
الواسعه ولقد كشفت التجربه الانسانيه فشل الايديولوجيات والمذاهب المتطرفة مهما كانت سمو القيم
النضاليه التي جسستها فالتيار القومي الوحدوي أضره سلبيه في الأنظمة المطلقه التي شيدها وفي
التجارب الاشتراكيه . والتيار الاسلامي انزلق الي سلفيه ترفض نداء الحداثة فأساء الي الاسلام حقا ثم أنه
تلون من داخله بتلاوين طائفية يتبع كل منها نظام رسمي يعني (ايران ، المملكة السعوديه الخ)
وهي مذهبيه طائفية تقترب من الدوغمائية.

لكن المجتمع الغربي تحركه باستمرار قيم القوميه العربيه والقيم الاسلاميه الأبدية، فمن الضروري
اضفاء حركية علي العرويه والاسلام بمعنى تضافرهما في صنع آيديولوجيا المستقبل وهي مشروع نهضة
قومية إسلامية يدفع العرب في حركية تأريخيه جديده .

يتجه مشروع النهضة الي الهياكل والانسان . وهذه نقطة ثمينه لأن النهضة تقتضي سريان ضمير
جديد يبني الانا الداخلي فتنتطلق الطاقات لتغير الهياكل في المجتمع .

سوف يكون الضمير الجديد قاعدة لاعادة التشييد الوطني والقومي علي أساس ترضية الحاجات
الروحية والمادية في آن.

وفي مجتمع عربي مشبع بقوة بالتعاليم الدينية وتؤطرة رابطته قومية فعليه فإن هذين العنصرين يمهدان الطريق لتأمين ضمير جديد وعقل مراعي يعي الواقع ومن ثم تتأسس قدرة تغييره تدفع المجتمع صوب الصيرورة الوجدانية.

تبقى مسأله مهمة جدا وهي وجوب مطابقة الأفكار للواقع الاجتماعي فتكتسب الأفكار قوة تصديقيه لا حدود لها فالاسلام انتشر من أرض الجزيره بالقدرة علي المطابقة بين الأفكار والواقع الاجتماعي المعاش ، فلم يشيد الاسلام بنية اجتماعية مناقضة لتعاليمه والا لما كانت تشيدت دوله الخلافة الهائلة .

وكشفت تجارب الانسانيه الراهنه فشل كل المنظورات الفكرية التي لا تتطابق مع الواقع الاجتماعي ومثالها الفكر الماركسي . ،لذا فإن مشروع النهضة الناصري الاسلامي يستهدف أول ما يستهدف تحقيق المطابقة بين الفكر والواقع الموضوعي .

لقد أخفقت الناصريه في الحفاظ علي الوحدة بعد الانفصال وأخفقت في انجاز الكثير من غاياتها وليس أسباب اخفاقها خارجيه فقط ولكن منها ما يعود الي استنقاصات ذاتيه كعدم التطابق بين الفكر والواقع في اعاده تشييد البنيه الاجتماعيه . فقد برزت بورجوازية الدوله لتصدّم العقول التي تقبلت فكرة العدل الاجتماعي برزت لتسرق وتعلو كفته فوق الناس بامتيازاتها.

وكذلك فإن التيار الاسلامي المتنامي مفصول كلية عن الحقيقه الموضوعيه للاسلام ذاته الذي ينظم الضمير وأدق تفاصيل الحياة فهو ذو وظيفة تغييرية تتجه الي الازهان والهيكل . ولكن التيار الاسلامي الراهن لم يولي أهمية الا الي المظاهر أو أنه وقع فريسة لقوي تستخدم الاسلام لتحقيق أغراض خاصه بها كالطائفه التي لا يعرفها الاسلام بتاتا.

ومن هنا لا بد من حركة مزدوجة باتجاه الانسان والهيكل في آن فالنهضة الحق تستوجب اطلاق ضمير جديد واعادة التنظيم .

لكن علينا في هذه اللحظه من تأريخنا تشخيص عناصر الضعف الموجوده فينا وفي ممارستنا كي نستطيع التقدم بخطي الاصلاح وهذا ما سنتناوله فيما يلي :

نقائص ذاتيه

تشعر الجماهير العربيه باشمئزاز من ممارسات الانظمه العربيه الرسميه المتحجرة في التجزئه وفي التشاحن المستمر والتذلل المفضوح لدي الغرب الامبريالي .

ولذا فقد خضع العالم العربي دائما لمذاهب التدخل الخارجي وأصبح مركزا لحلول كل المصائب . إنه خاضع الآن لسيطرة الغرب الامبريالي .

ومنذ الاستقلالات عن الاستعمار المباشر استقرت الانظمه الاجتماعيه في أقطار الوطن العربي علي دكتاتوريات لا عاصم يعصم الحريات من بطشها . فلقد استأثر دائما حاكم فرد بكل السلطات ونمت

نظامه فئة إجتماعية تتصف بذهنيه إنتهازيه وانانيه . أما الجماهير فانها دائما مقذوفة خارج أفق التاريخ الوطني فهو يشيد لها ولا يشيد بها .

في الاقطار العربية التي هزتها الثورات لم تطل سوى القشرة الاجتماعية فبقي النظام الاجتماعي محتفظا بالمظالم وإن إقتبس مظهرها تقدما . برزت بورجوازية الدولة فأثرت دون أن تعطي في سرقة منظمة ومحمية من النظام ذاته .

ولم يختلف الحال في الانظمة الملكية والاميرية . فهناك تمايز طبقي فاضح ، وكم هائل من تبديد الاموال ، وهموم في الحياة الثقافية والادبية وابتعاد كلي عن مشروع النهضة القومية ، ففي هذه الاقطار وخصوصا الخليجية ولع شديد في تنمية رأس المال وتكديس الأرباح في البنوك الاجنبية وهناك إنغماس - يجلب العار علي كل عربي - في ثقافة التفاهة القادمة من الغرب الامبريالي .

يمكنني القول بدون أي تردد بأن هذه الانظمة الاقطاعية الكوزموبوليتيه في الثقافة والممارسات قد دحرت مشروع الوحدة العربية دائما لأنها أداة الغرب الامبريالي في تعويق نهضة العرب .

علي هذا النحو إستقرت البني الاجتماعية في الوطن العربي . فما أصاب هذه الامه سبات وويلات هو في جزء منه يرجع الي هذه الانظمة العربية الرسمية التي تدوس علي البشر وعلي المباديء وعلي التاريخ في إنتهازية مخجلة من أجل البقاء .

لقد أخفقت هذه الانظمة العربية الرسمية في النهوض بالمجامع وأخفقت في كافة خطط التنمية الوطنية لانها تنفذ في إحتواء وسيطرة امبريالية غربية (٣) فانعكس هذا الاخفاق علي الجماهير .

لا منازع في أن الانظمة العربية الرسمية قد ضحت من خلال سياساتها الانمائية الفاشلة باغلبية الجماهير لفائدة الفئات المحيطة بها .

وحينما تأكدت هذه المظالم الاجتماعية شددت الانظمة الرسمية من وسائل قمعها لمنع الانفجارات الاجتماعية وإستخدمت اعلامها لتزييف الوعي فركزت علي التاريخ الوطني وعلي الحضارة الوطنية فأصيب الضمير القومي بالضمور فليس هناك الان شهورا مشتركا في أن كل ما يسمي شعب في قطر عربي يمس الشعب الغربي في باقي الاقطار (٤)

إلتجأت الجماهير العربية الي الدين ملاذا . فالضغط الاجتماعي هائل ولم تنفك الانظمة العربية الرسمية والفئات المحيطة بها من التافهين يبدون يوميا نحوها ظروب من الصلف والقهر والإحتكار مع العلم أنهم ليسوا متقدمين علي الجماهير في شيء .

وفوق ذلك تعي الجماهير العربية جيدا ابتعاد ممارسات الانظمة العربية الرسمية عن المعطيين القومي والديني وصار واضحا أن هناك جهلا مذهلا بالتطور التاريخي لان الانظمة الرسمية تعتقد انها تستطيع محاكاة السوق الاوربية المشتركة.

ظن الاقتصاديون العرب بمعية الحكام أن خطط التنمية ومجالس التعاون الاقتصادي الاقليمي سوف تقود الي مستقبل عربي مدمج غير انهم لم يفهموا التطور التاريخي . فاذا كانوا يريدون محاكاة تجربة أوروبا عليهم أن يفهموا أن أوروبا مرت بتطور تاريخي طويل ، فقد نشأت في القرن الثامن عشر طبقة وسطي في المجتمع كافحت باستقلال تام عن السلطة السياسية لتنبب المجتمع الرأسمالي . كان لهذه الطبقة الوسطي قيمها الخاصة التي تقدس العمل وتعاليم الدين التي هي بدورها تحث علي العمل . هكذا نشأت الانظمة الرأسمالية في اوريا واستقرت علي انظمتها الاجتماعية المتماثلة التي نراها الان .

وحينما قررت هذه الدولة الاوربية ادماج اقتصادها فانها وعت اهمية فكرة المنفعة في الاقتصاد . وقد نشأت هذه النظرية عند النفعيين في انكلترا مثل (بنثام) (وجو ستياوزت ميل) (وهربرت سبنسر) ومختصر مفهومها ان الانظمة الاجتماعية المتماثلة يمكنها أن تسعى مصالحها المشتركة فتتخبط في مسعي موحد وان اختلفت الانظمة السياسية وتناقضت . وهنا يجري التفريق بين مصلحة الجماعة باعتبارها مميزة عن مصلحة كل عضو من الاعضاء المؤتلفين في المسعي الموحد . (٥)

إذن ادركت دولة المجموعة الاوربية - وهي مجتمعات معقلنة - أهمية المصلحة المشتركة فيما بينها رغم اختلاف انظمتها السياسية بين ملكيات وجمهوريات ، فشيدت المجموعة الاوربية استنادا إلي تماثل أنظمتها الاجتماعية المؤسسة علي المبدأ الرأسمالي ، فهل الانظمة الاجتماعية في العالم العربي متماثلة ومتناسقة حتي يمكن تشييد مجالي تعاون تقود الي سوق عربية مشتركة أو وحدة اقتصادية أو وحدة عربية ؟

الجواب معروف وهو أن النظام العربي مليء بالتناقضات فالانظمة الاجتماعية مختلفة بين الاقطار . ومن هنا ومهما كانت الدوافع الاقتصادية مهمة فان فرص نجاحها تكمن في مجتمع مؤسسي بمعنى أن فيه مؤسسات اقتصادية واجتماعية عتيبة وقدر عال من العقلانية فيستند جمع الموارد الي فكرة المنفعة التي نادي بها النفعيون إلي من أمثال بنثام وميل وهي تسمح بتعايش أنظمة سياسية متناقضة وسنتناول هذا الموضوع بالتفصيل في الجزء الأخير من هذه الدراسة تحت عنوان العناصر المهمة في مشروع النهضة .

ولذا ولألف سبب لابد من صراع سياسي ضد التناقضات في العالم العربي فتتوحد أو تتنا سق الانظمة الاجتماعية وتتعم قيم الحرية والديمقراطية والفكر العلمي والتقدم الصناعي بعد ذلك يمكن اقامة وحدة اقتصادية فيصبح الانتاج القومي تحت تصرفها وخارج تأثير ومداخلة المصالح الدولية.

ان الجماهير العربية تشعر في هذه اللحظة من تأريخنا أن طموحاتها الي النهضة والوحدة قد دحرت في ظلمات تشاحن الانظمة العربية الرسمية وانكسارها أمام المصالح الدولية المعينه . فكل خطي الاصلاح داخل الاقطار تنتشر في احتواء اقتصادي وسيطرة خارجية علي الاقتصاد القطري . وقد جدت ظروف قاسية الآن . حينما سيطرت الرأسمالية العربية علي تقاليد السياسة بعد اكتساح الوطن العربي عبر أزمة الخلية ومن المعروف أن أنظمة الخليج اقطاعيه يتركز دور الفرد والدولة فيها جهارا علي تنمية رأس المال والارباح وتكدسيها في البنوك الاجنبية لفائدة الاقتصاد الرأسمالي الدولي . فلا غرابة أن تمجد قيم مرتده في أرجاء متعددة من الوطن العربي .

ان الجماهير العربية حساسة الآن لنداء يعيد الكرامة للعربي ويقفز به قفزا محسوسا ومجددا في مجال من القيم عرفها في قورة الناصريه القوميـه في الخمسينات والستينات من هذا القرن .

لقد وقع ادراك العدوان الاطلسي الامبريالي الرجعي علي الشعب العربي في العراق كاعتداء علي الكرامه القوميـه فالجماهير العربية مشتمزة من هذه المؤامره الامبرياليـه الصهيونيـه علي الوطن العربي وشهيدـيها الشعب العربي في القطري العراقي والكويتي . فقد اتضح أن غاياتها البعيده هي ارغام العرب ليس علي الاعتراف بالكيان الصهيوني فحسب دائما بالتنازل عن مياهم وثرواتهم الطبيعـيـه للكيان الصهيوني .

لقد اقتضت أهداف المؤامره أن يجزر الشعب العربي في كل من العراق والكيـت وأن تتشاخي الانظمه العربيـه الرسميه وتنشط كل العناصر الحاقدـه علي وحدة العرب لتشتـرك معهم فيما يطلق عليه بالترتيبات الامنيه التي ليس الا ضمانا لاستمرار أجواء الركود والتمزق والانحلال . (٦)

وازاء هذه المخاطر وانكسار الانظمه العربيـه الرسميه فإن أوضاعنا الراهنه ينبغي أن تمز بطريق تحول روحي وتأكيد قيم تعتز بها الأنفس وإطلاق حركية جديدة نعبر بها بها التاريخ فيرفض الطموح المدفون في نفس الجماعـيـه .

يجب الاعتراف بالسلبيات التي تعترى الممارسه في كل من التيارين الناصري والاسلامي باعتبارهما مسئولين عن الاصلاح القادم .

فلا بد للتيار الناصري أن يتخلص من وطأة الانتشاد الي ممارسات الستينات برمتها من حيث ضيقها وتشدد ها ولأنها تحدد تفتح كل رؤية حديثة وعقلانية للعلائق البشرية . ولا بد من تجاوز الخطأ الجسيم الذي يوجبه بررت أهدافا سياسيه صحيحه بمنأه تقليديه . (٧)

وبالنسبه للتيار الاسلامي فلا بد له من التخلص من عبء تركيز النظر علي الماضي والانطلاق وعبرو ذهنية ما قبل الحداثة ليكون قاعدة لدور يعجل بالتطور.

فالامر والحالة هذه يتطلب توجها مشتركا لاصلاح كل من الانا الفردي والهيكا الاجتماعيـه في آن . وحيـه يتطلب تركيز النظر علي العناصر المهمـه في مشروع النهضـه .

محتوي مشروع النهضـه

تعني النهضـه دائما إطلاق الطاقات في دوائر العلم والعمل . ويشكل الضمير القومي الدافعه لهذه الطاقات والضمير تشيده المباديـه القوميـه ومباديـه الشرع .

وهكذا نري ان جدلية اقتحامنا التاريخ تنطلق بداهه من ايماننا الراسخ بان الاسلام والناصريـه هما البعدين المركزيين الموجهين للاخلاق والعمل.

قد يري البعض ان الاسلام يستطيع تجاوز الناصريه فهو غير محتاج لها نظرا لكونيته . ولكننا نعود ونؤكد علي استحالة انكار الدور القومي للاسلام . لأن البناء القومي العربي أمر جوهري في تدعيم الاسلام ذاته فلو أراد التيار الاسلامي تجاوز الناصرية فسوف يكتشف عند غير العرب اسلما باهتا تتفوق عليه داخل الانا الفردي مشاعر عنصرية وطائفية ووطنية طيقه . ومن هنا فإن العرب مسئولون عن مستقبل الاسلام دائما فهم مادته في عمق التاريخ وعبر التاريخ.

وفي مشروع النهضة تركيز علي المباديء الجوهرية الاساسيه التي احتفظت بقديسيته في الشرع وافساح في المجال كمكاسب الحداثه في ان تثري تجربتنا فتؤكد انسانيته وكونتها .

ستبرز اشكاليات قطعا ، لكن النهضة الحق تكون حتما متحرره من سلفية دينيه ترفض نداء الحداثه وبفس الوقت فان النهضة الحق لا تخالف الاسس الجوهرية للشرع والا انهارت الاخلاقيات العامه والقيم وروادع النفس .

نتيجة الي تأريخنا الفوري ونضع تحت رصدنا تجربه من التجارب فمشروع العدالة الاجتماعيه الذي أرادت الناصريه تحقيقه في مصر يتطابق في غاياته مع أهداف الشريعة ولكن سبل انجازه اختلفت ، فالناصرية اتمت المشروعات الضخمه التي لها مساس بقوت الجماهير الكبيره وأنشأت ما أطلق عليه القطاع العام ليكون القاعدة الاقتصادية المتينه للاستقلال الاقتصادي .وهي لم تلغ المشروع الفردي لأنها لم تأخذ بالبصمه الماركسيه للاشتراكية ولكنها حاصرت المشروع الفردي وضيق الخناق عليه .

فماذا كانت نتيجة كل ذلك ؟

وقعت الناصريه في أخطاء شأنها شأن الحركات التاريخيه الكبرى . فكانت نتيجة تضيق الخناق علي المشروع الفردي وظهور بورجوازية دولة - حلت محل البورجوازيه القديمه لكنها بدون دور انشائي في المجتمع - ^(٨) ان ساد إمتفاض في أوساط اجتماعيه فاعتبرت مشروع العدالة الاجتماعيه حركة خارج المعطي الديني .

لم يكن مشروع العدالة الاجتماعيه خارج المعطي الديني وان اقتبس مظهرها اشتراكيا ^(٩) ولكنه كان حركه لانهاء الاستغلال الاجتماعي بادخال امكانيات اخري ضمن مجتمع مشبع بقوة بالتعاليم الدينيه ويقدس حق الملكيه .

جاهدت الناصرية لاتمام تحركها ضمن المركب الاسلامي فلم تلغ الملكية الفردية وعظمت شعائر الدين واجتهدت في إجراء تداخل بين المباديء القومية والشرع لرسم الخيارات من كل نوع . وهذه نقطة ثمينه نتناولها فيما يلي .

فانها ، الاستغلال الاجتماعي وكل التشريعات التي استهدفت إعادة البناء الاجتماعي لم تكن إلا حركة باتجاه تقبل القيم الانسانيه بعد أن إنحسر دور الدين منذ مدة طويلة ^(١٠) في تنظيم المجتمع واقتصر علي ميدان العبادات .

ومن هنا فإن مشروع النهضة الناصري الإسلامي ينبغي أن يؤسس علي تداخل بين المباديء القومية ومباديء الشرع وأن تتكيف هذه المباديء مع الوعي الجديد المتفتح علي نداء الحداثة فتتجه إلي الضمير والهاكل في أن فتصلحهما .

سوف ترهق السلبيات المتراكمة عبر عصور الإنحطاط في هذا المجتمع العربي قوي الاصلاح (نقصد التيارين الناصري والإسلامي) فلا بد من المثابرة وإحاطة المجتمع بنسق من القيم التي توجه نشاط الناس (١١) مثلا تقديس العمل والاخلاص فيه)

يبقي المجتمع إسلامي العقيدة عربي الروح ، فمشروع النهضة الذي ينبغي هو وسيلة إنطلاق نحو الحداثة والقوة وجهود الاصلاح تقع بايديولوجيا متفتحة مقبولة وبمواكب من المصلحين المسيرين .

ليس للدولة أن تكون علمانية . فالدين ليس مقصورا علي العبادات يكون عسيرا علي الدولة إعادة التشييد الوطني والقومي في أنطقة خارج المعطي الديني ، فهذه الامة صدقت الدين منذ أربعة عشر قرنا وهي مشحونة بقوة بتعاليمه العادلة .

ولذا فان علي الدولة أن تؤسس الواقع الاجتماعي وفق نعطييات دينيه وأن تنهض بالتشريعات وتبلغ بها غايات التحديث دون مخالفة الشرع . ستتوازي مع هذا الجهد الخلاق جهود المصلحين خصوصا غير الحيويه علي نحو يتفق مع التقنيات الفكرية الحديثه.

نتناول نقطه مهمه وهي ان مشروع النهضة الناصري الاسلامي ينبغي أن ينهض علي اعمدة ،اقواس هي الديمقراطية والعدالة الاجتماعيه والفكر العلمي والتقدم الصناعي .

ومن هنا سوف تتقلص واجبات الدوله فلن تغدو توتوليتاريه ولن يغدو النظام الاجتماعي مطلقا وهي حينما تؤدي دورا اجتماعيا واقتصاديا فان دورها سوف يمتد الي ادارة المرافق العامه (مشروعات البنيه الاساسيه) وما عدا ذلك يترك للنشاط الفردي والمختلط ارتياد مجالات الصناعه والزراعه (١٢) سوف تضطلع بالتاكيد بمهمه رفع مستوي التربيه والتعليم لأنهما محوران أساسيان يحددان الكيان الاجتماعي .

وهنا سيتعين مواجهه سؤال يرد في ذهن القاريء وهو هل سنشيد نظاما اجتماعيا رأسماليا أم اشتراكيا أم قوميا اسلاميا مختلطا ؟

لسنا في عجله للجابه القطعيه علي هذا السؤال فمجتمع الغد حينما سيكون ديمقراطيا سيتشكل علي النحو الذي تريده وتطبقه الجماهير العربيه . فالبنيه الاجتماعيه سوف تشيدها القيم الجديده التي تنشرها أدلرجة المستقبل القومي الاسلاميه أو مشروع النهضة القومي الاسلامي الذي هو مجموع متلاحم من الافكار التي تحوز رضا اجتماعيا.

فمتي أرضينا الطموحات الروحية والمادية للجماهير العربية وأصبحنا نسيطر علي انتاجنا القومي العربي نكون قد شيدنا عالما متقدما حيا.

نتناول الان الدائره الاوسع وهي الدوله الكبيره ذات الاقتصاد الواسع التي علينا تشييدها لنتصّب في مواجهه هذه الديناميكيات العملاقه في العالم (القوي الكبرى التي تتحكم بمصائرنا الآن).

هكذا تكون دوله الوحده جهدا لدفع العرب في مسيره التكوين التاريخي الراهنه . ولكن الضمير الفردي لدي رجل الشارع ممزقا بين الولاء لهذا المصير التاريخي الوحدوي المرغوب والواقع الراهن الوطني الضيق ومن ثم سوف يبقّي المصير الوحدوي معطلا بعض الوقت والي ان تحدث هزات في الوطن العربي تعيد تشكيل الانا الداخلي والقومي في المجتمع وتقذف به في لهيب ضمير جديد ينطلق نحو الوحده ولا غيرها .

ولقد بينا أن مجالس التعاون الاقتصادي العربي الاقليمي الراهنه لن تقود الي وحده عربيه أو وحده اقتصاديه عربيه لأنها تتم في ظروف اختلاف الانظمه الاجتماعيه في الوطن العربي وفي ظروف سيطرة الرأسماليه الدوليه علي الاقتصاد الوطني ومن هنا فإن صيرورتنا مرهونه بازاحة التناقضات بين الانظمه الاجتماعيه صراع سياسي يسفر عن تشييد أنظمه اجتماعيه متناسقه في كل أقطار الوطن العربي ليفقدوا إمكان الانطلاق في سيرورة توحيد اقتصادي . والا فليقل لي الساسه كيف ستستطيع أنظمه الخليج العربي المنغمسه في مصالح الغرب وفي ذهنيه ريعيه تعتمد علي كسل المداخل النفطيه أن ترفض منطقتها هذا وتنخرط في نسق من القيم الجديده التي تغذي مستقبلا مدمجا . وكيف ستستطيع أنظمه عربيه رسميه منغمسه في مصالح الغرب الامبريالي أن توافق علي اجراء تغيير جذري في السياسات الاقتصاديه لتتمحور حول هدف قومي وحدوي يفرض اعلي درجات الايمان والانضباط والالتزام بمبادئ الشرع والمبادئ القوميه .

لن نزاح التناقضات الا بحراك اجتماعي وضمير جديد يعبي الطاقات ويزعزع الهياكل القديمه الباليه . سوف تكون هناك هزات عنيفه من أجل التوحيد والعداله الاجتماعيه والديمقراطيه كما حدث في ضم الكويت فضم الكويت ليس الا مظهرا من مظاهر التناقضات التي تعبر عن نفسها فلا بد لها أن تظهر علي صورة ما .

ومهما كانت نوازع النظام الرسمي في العراق ومهما كانت دكتاتوريته وشرسته واطماعه وقصر تفكيره الا ان ما قام به قد أضر وأفاد . فبعض الاعمال في التاريخ تكتسب اشعاعا رغم ما يحيط بها ظلم واقع عليها ، فقرار هتلر بالهجوم علي روسيا قد أفاد في تحريك الاتحاد السوفياتي لدخول عصر التصنيع والتماسك حتي قيل ان الحرب ايقظت الدب النائم من سباته . وقرار الرئيس الامريكي لينكولن بفرض الحصار Blocked علي ولايات الجنوب الامريكي المنفصله بالقوه بتاريخ ١٩ ابريل ١٨٦١ وتحريكه الجيش لضمها بالقوه الي الاتحاد ساعد علي تماسك البناء الفيدرالي وادخال الجنوب الي عصر التصنيع وتخليصه من ذهنيه الاقطاع القائم علي استرقاق العبيد .

ليس لنا أن ننظر الي ضم الكويت نظره مفصولة عن السياق التاريخي لتطور المجتمعات . فأوروبا مرت بدورة عنف في القرن التاسع عشر قبل ان تستقر في عقلانيته فماذا يكون علينا سوي المرور بنفس مراحل التطور هذه .

يستوفي العالم العربي كافة فرص الاضطراب وعدم الاستقرار وهو في طريق الصيرورة الوحدوية والي ان يتم ذلك علي المصلحين من الناصريين والاسلاميين صياغة مشروع للنهضة يعز العرب والمسلمين في آن ويسطر لهم مكانة مرموقة بين الامم .

هوامش

- (١) هذه القيم هي التي سيدت الضمير الذي بني به العرب دولة الخلافة الاسلاميه .
- (٢) إن أمراء البترول يشمتزون في قرارة أنفسهم من الوحدة العربية لأنها تنهي امتيازاتهم وتجولهم بشهواتهم في العالم واقطاعهم . انها لعنة القدر علي العرب أن يوجد هؤلاء .
- (٣) انهم في الغرب الامبريالي مثلاً لا يسمحون بان تكون خطط التنمية ذات أبعاد قومية وحدوية . وحتى مجالس التعاون سكتوا عنها لرغبتهم في رفع مصاف البنية الاساسية في الوطن العربي ليتمكنوا من تسويق التكنولوجيا والمنتجات الحديثة ولأن البنية الاساسية اذا بقت متأخرة فسوف لن يجدوا اسواقاً لمنتجاتهم .
- (٤) ليس المقصود الموازنة العاطفية وإنما الموازنة الموضوعية النابعة من الايمان الشديد بالقومية كرابطة .
- (٥) لتفاصيل اكثر راجع بحث « الوحدة العربية والاتفاق الفكرية المتعارضة للعقل العربي » مقدم الي مجلة الوحدة لم ينشر بعد .
- (٦) من مظاهر الانحلال خروج تحليلات جديدة ومفاهيم جديدة تدعوا الي الالتحام مع اليهود فالبعض يفسر الامن القومي علي انه في جانب منه يعين الارتباط الصناعي والاستثماري بين دول الشرق الاوسط انظر مقاله منشوره بالاهرام عدد ١٩٩١/٦/١٩ بعنوان تحديثات الامن والعدالة والمكانة الدولية .
- (٧) لمزيد من التفاصيل راجع بحثنا " حركة القومية العربية في ميزان التقييم التاريخي بعد عام ١٩٦٧ " منشور في المستقبل العربي عدد يوليو / تموز / ١٩٩٠ وفي الوحدة عدد يونيه / حزيران / ١٩٩٠ .
- (٨) من المفروض ان البورجوازية تقوم ببناء مجتمع رأسمالي يكون توطئه للاندفاع نحو التقدم الفكري والصناعي كما حدث في أوروبا لكن بورجوازية الدولة كانت ترسم في الادارة .
- (٩) التجربه الناصريه برمتها لم تحمل بصمه ماركسيه .
- (١٠) كان للاسلام في عهد دوله الخلافة سلطه يتدخل بموجبها في تنظيم علاقته الفرد بربه وعلاقته بالآخرين فساهم في توحيد أمه العرب بالولاء لهذه الشريعة واندفع فيما بعد ليوحد بشرية واسعة من غير العرب بقوة مبادئه فهي منزلة من اعلي وتلقي قبولا فوريا طوعيا .
- (١١) لا بد ان تكون الدولة ومؤسساتها قذوة في العقلانيه وروح العمل والمثابرة .
- (١٢) توجد في الوطن العربي مدخرات هائلة لدي القطاع الخاص تبحث عن ايتثمارات في ظل اقتصاد سوق مضمون يخدم هدفا قوميا فلا تنحرف الارباح الي الخارج . راجع بحثنا التوجه الاشتراكي نحو الديمقراطية . الوحدة ديسمبر ١٩٩٠ الصحيفة ٢٠٨ وما بعدها

العروبة والإسلام وخطاب النهضة

مع نهاية القرن الخامس عشر وبالتحديد في العام ١٤٩٢ م ، فقد - الإسلام نهائيا مواطي ، أقدامه في شبه الجزيرة الإيبيرية ، وأنحسر مده كاملا عن الشواطئ الشمالية للبحر المتوسط بعد سيطرة دامت قرونا ثمانية . وعلي مدي ثلاثمائة عام تفصل ذلك التاريخ عن حملة نابليون في ١٧٩٨م ، ظلت راکدة ، إلا من مناوشات القراصنة والمغامرين - مياه ذلك البحر الذي قدر له التاريخ أن يكون خندقا فاصلا بين نمطين حضاريين إتسمت علاقتهما - أبدا - بالتناطح والصراع في دراما ممتدة منذ أقدم العصور يحكمها قانون تاريخي يقضي بأن تراجع أحد لنمطين ، حول شواطئ المتوسط ، وانحساره ، يعكس - أليا - مد الآخر وإنتشاره . وهكذا فإنه إذا كان الإغريق - وتلاهم الرومان - قد تمكنوا بفضل تركز الثقل الحضاري في الشمال من إخضاع الساحل الجنوبي للمتوسط في العصور القديمة ، فإن إنتقال مركز الثقل الحضاري إلي الساحل الجنوبي ، إبان العصر الذهبي للإسلام ، لم يؤذن فقط بإنحسار المد الإستعماري الروماني والبيزنطي عن هذا الساحل ، بل - والأهم - أنه أطلق مدا إسلاميا نحو الشمال حتي لقد تحول (المتوسط) أوكاد إلي إلي بحيرة إسلامية أو ذلك بعد ضغط جنوب أوروبا محصورا بين فكي كماشة إسلامية ، أحد فكيها في تخوم الأناضول علي أقصى الشرق ، والآخر في شبه جزيرة أيبيريا علي أقصى الغرب . وإذا إرتدت الموجه الإسلامية إلي الساحل الجنوبي حين تراخت هذه الكماشة وتفككت بعد العجز عن إختراق أوروبا في العمق ، فإنه قد كان علي السواحل الجنوبية الإسلامية أن تنتظر - تبعا لقانون الصراع - منا أو يأتي من الشمال يملا فراغ إنحسارها ، خصوصا وأن العالم الإسلامي كان يعاني

آنذاك حالة من التشردم والإنقسام أظهرتها ، كأجلي ما يكون ، صراعات ملوك الطوائف التي إنتهت بضياح الأندلس . ولكن المد الأوربي لم يأت ... إذ كانت أوروبا قد إستوعبت - فيما يبدو - درس الصراع فأتجهت إلى الإبحار في الأطلنطي علي حافة المعمورة بعد العجز نهائيا عن إختراقه من القلب الإسلامي .

وهنا جاء العثمانيون يملأون الفراغ بعد ربع قرن مضي تقريبا علي الخروج من الأندلس ، فأخضعوا معظم العالم الإسلامي في سرعة فاقت كل تصور . إذ علي مدي عقد واحد إبتداء من ١٥١٦ م أخضع العثمانيون العالم العربي كله ، بإستثناء مراكش في أقصى الغرب وأجزاء من ساحل الخليج العربي في أقصى الشرق . وبالرغم من أن العثمانيين قد مدوا لسانا طرق الإسلام من خلاله أبواب فينا في أوروبا الوسطي فإن أهم ما أدوه للإسلام يتمثل في أنهم شكلوا درعا دفاعيا حمي القلب المستهدف للعالم الإسلامي . إذاً اللافت أنه في حين تبني الإستعمار الأوربي الحديث إستراتيجية تقوم علي أضواء العالم الإسلامي من أطرافه أولا توطئه للقفز علي قلبه بعد ذلك ، فإن إستراتيجية الإستعمار الأوربي الوسيط قد أنبتت ، علي الدوام ، علي الضرب في العمق والإختراق في القلب ، ولهذا فإنه علي مدي قرنين ، شغلتها الغزوات الصليبية ، لم تشهد أطراف العالم الإسلامي أي غزو صليبي كاسح ، وظل الهجوم عنيدا يناطق منطقة القلب حيث الأماكن المقدسة ، علي السطح ، وحيث طرق المواصلات إلي تجارة الشرق الغنية ، في العمق .

وإذن ، فإن مهمة العثمانيين قد تمحورت حول حماية (القلب) المستهدف - للعالم الإسلامي - من (الآخر) المتربص علي الجانب الآخر من البحر ، وطالما أدوا مهمتهم بنجاح ، فإن أحدا لم يظهر أي نفور ، وخصوصا حين يدرك المرء أن الفقه السيا سي الإسلامي كان يتطور ، منذ قرون ، تجاه تبرير سلطة القهر والتغلب (١) وأما حين أخفقوا في الأداء - وكان ذلك ضروريا علي أي حال - فإن النفور بدا لازما . وقد كان الإخفاق ضروريا ، لأن العثمانيين يملكون سواها - بقدر ما كانت حاجته ما سة إلي إعادة ضخ للدماء في شرايين حضارته الشاحبة وهنا لم يكن العثمانيون - الذين كانوا مجرد قبائل محاربة تركت مواطنها بغية القنص والإستحواذ ، ودونما سند من حضارة أو تراث - يملكون ألبته شيئا يقدمونه .

المصير الحزين

والحق أن نظرة تتأمل ما جري - آنذاك - علي جانبي البحر لتكشف عن أن المصير الحزين للعالم الإسلامي كان ضروريا . فقد عكفت أوروبا ، بعد قرون من التناطح اللا مجدي مع الخصم الرابض في الجنوب ، تستوعب درس الصراع . ولم يستغرق الأمر طويلا فيما يبدو ، إذ سرعان ما انطلقت تبني النهضة ، وتبدع العلم الجديد ، وتدخل عصر الآلة والتصنيع ، وتراكم الثروات المنهوبة من مستعمرات ما وراء البحار والعالم الجديد علي النحو الذي أدي إلي إختصار عوامل ظهور طبقة ثورية جديدة قوضت أركان المجتمع الإقطاعي القديم (٢) ، مما وفر لأوروبا فرصة تاريخية لتحسم ، علي نحو يكاد يكون نهائيا ، صراعها المرير مع الخصم العنيد . ورغم أن هذا الحسم النهائي قد تحقق مع الموجة الإستعمارية الحديثة التي امتدت علي ما يدنو من القرن من احتلال الجزائر في بداية القرن الماضي ١٨٣٠ ، إلي سقوط منطقة القلب في بداية هذا القرن ١٩٢٠ ، فإن أوروبا قد رأت فيه أيضا حسما للموجة الصليبية

الوسيلة . أظهر ذلك قول النبي - عند دخوله القدس - الآن فقط إنتهت الحروب الصليبية ، مؤكدا -ومن قبله أكد << جورو >> فاتح دمشق الفرنسي - أن أوروبا قد عكفت منذ إخفاق غزواتها الصليبية تهيب ، نفسها لهذا الحسم من جهة ، ويؤكد ، من جهة أخرى ، أن المواجهة بين الطرفين ذات تراث تاريخي ممتد . وإذا الأمر يمضي هكذا في أوروبا علي الجانب الآخر ، فإن جل ما يمكن قوله عن حال العالم الإسلامي تحت السيطرة العثمانية هو أن شيئا لا يحدث ألبته ... حقا أن ثمة زمانا يمر ، ولكن لا تاريخ هناك ، بل جمود وموات ... إذ التاريخ ليس مجرد دورة الزمن في فضاء آمن . بل هو الفاعلية الخلاقة للبشر في واقع ما . وهنا لم تكن ثمة فاعلية - ناهيك عن أن تكون خلاقة - ، إذ اتجه العثمانيون يستنزفون موارد العالم الإسلامي ويكدسون ثراواته في عاصمة الخلافة ، ودون أدنى قدر من الإهتمام بتنمية قدراته الذاتية علي نحو يسمح له بأداء حسن في مواجهته مع الغرب . والمؤسف أن (القوة) التي عول عليها العثمانيون كثيرا ، أول الأمر ، سرعان ما تآكلت ، إذ (القوة) - وهذا بعض الدرس الخلدوني - تستحيل إلي نقيضها إذا ما كانت بمجرد الأصل في نشأة وظهور الدولة (٣) . ولهذا فإن الدولة العثمانية سرعان ما إستحالت إلي وسط شفاف نفدت من خلاله فيالق الغزاة . جوهر الدعوي إذن أن الدولة العثمانية قد استحال - أذ حصرت همها في مجرد (الجباية - من قوة (حماية) إلي شاهد علي الموت و (النهاية) بعد أن أصبحت رديفا للغرب يسر سيطرته الكاملة علي العالم الإسلامي بأسره

وهكذا توحد العثمانيون مع (الآخر) في وعي قطاع كبير من النخب الفاعلة في العالم العربي آنذاك .

وأصبح لزاما ضرورة السعي من أجل بلورة إطار فاعل يحفظ للأمة هويتها من التلاشي والضياع ، بعد أن بات الإسلام مجرد شعار علي صدر الدولة العثمانية خاو من أي مضمون نضالي . وهنا انبثق الوعي بالعروبة كإطار ممكن للحفظ والدفاع ، لا عن مجرد الجماعة العربية ، بل عن الإسلام ذاته . فقد بدا أن الإسلام وبديلا عنه ، بل انبثق رديفا له وسندا يدعم مواقفه النضالية . أظهرت ذلك - كأجلي ما يكون نصوص الإصلاحيين التقليديين (المهدي والسنوسي خاصة) والجدر (الأفغاني والكواكبي وابن باديس) ، الذين كان الإسلام المكون الرئيس لشقاقتهم من جهة . ، والذين إنتهت بهم مواجهة الغرب ومنازلته حفظا للإسلام وصونا لأرضه إلي إدراك ضرورة إزاحة العثمانيين - الذين بدوا مجرد أترك يسروا للغرب مهمته في ديار الإسلام - بإسم العروبة من جهة أخرى . وإذا تبلور مفهوم العروبة ، علي هذا النحو ، دعما للإسلام ، فإن الإسلام ، بدوره ، قد جاء يدعمه ... بدا ذلك حين صار الإصلاحيون إلي إعادة الإلحاح علي أحد المبادئ المعتمدة في فقه السياسة التقليدي - والذي كانت الظروف التاريخية قد عملت علي تجاوزه - وهو مبدأ قرشية الإمام أو الخليفة ، والذي لم يكن يعني آنذاك إلا الإلحاح علي (عروبة) الدولة .

وإذا كان التناقض مع العثمانيين - كرديف للآخر - قد إنتهي إلي بلورة مفهوم للعروبة يتلاحم مع الإسلام علي نحو صميمي ، فإن التناقض مع العثمانيين - كدولة قمعية تحكم بإسم الإسلام - قد إنتهي - في المقابل - إلي بلورة مفهوم للعروبة ربطته بالإسلام علاقة قلقة غير مستقرة . واللافت أن الإنتشار الجغرافي لكلا المفهومين قد إرتبط ، جوهريا ، بنمط الحضور العثماني وطبيعة دوره . فإذا بدا العثمانيون في مناطق المغرب العربي - وعلي قول السنوسي (٤) مجرد «مقيمة للنصاري» (ويقصد الآخر الغازي) ما دخلوا محلا الادخله النصاري >> فإن مفهوم العروبة والإسلام قد تلاحما معا ، وعلي

نحو فريد ، في مواجهة الآخر . وأما في المشرق فإن تبني العثمانيين سياسة حمقاء باطشة تتسم بالعنف والقوة ، قد انتهى إلي السعي نحو التماس الخلاص بمعزل عن الإسلام الذي بدا ستارا يمارس العثمانيون القمع بإسمه وتحت رايته . ففي مواجهة دولة تحكم ، وبالأحرى تقمع ، بإسم الإسلام بدا أن لا تحرر أو خلاصا لا عبر تبني مفهوما للعروبة يلح علي ضرورة الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية . وإلي هنا فلا صدام مع الإسلام أو إختصاص ، إذ أن مجددا إسلاميا كبيرا - كالكوكبي (٥) - كان يلح علي هذا الفصل ... ومن وجهة نظرا سلامية . ولكن الأمر سرعان ما تطور - بتأثير الجهود التبشيرية فيما يبدو - إلي نزعة علمانية فعالة تضع العروبة في تناقض مع الإسلام وصريح . وهنا كان الصدام ، وهو صدام زائف يكشف عن سوء فهم صانعيه ، فيما لو أحسن المرء بهم الظن ، وعن سوء طويتهم ، إذا أساء الظن . فالتناقض في الدعوي ليس مع (الإسلام) بقدر ما هو مع (الدولة القمعية) ولهذا فإن الجهد كان ينبغي أن يتجه إلي نقد البنية القمعية للدولة ، لا إلي السعي نحو إقصاء الإسلام عن الساحة . إذ اللافت أن البنية القمعية للدولة - أي دولة - لا ترتبط بالدين - أي دين ، بقدر ما ترتبط ، في العمق ، بمدى التطور في كافة أشكال الوعي وضرويه . ولعل من السخریات ، هنا أن تنتهي الدولة في المشرق ، حتي حين تترست خلف يافطات علمانية ، إلي ممارسة ضروب لا حصر لها من القمع . إذ القمع هنا جزء من البنية الداخلية للدولة ذاتها ولا علاقة له أبدا بالشعار الذي تتمترس خلفه آيا كان ... الإسلام أو العلمانية . ومن هنا لم يكن مدهشا أن تؤول العلمانية ، في المشرق وغيره ، إلي بروز فيالق المجاهدين تحت راية الإسلام بحثا عن العدالة والهوية الضائعة . ويبدو أن الأمر كان من الخطورة إلي حد إلزام علمانيين البعث في سوريا بإستدعاء سلاح الجو لمحو مدينة بأسرها من الوجود . وهكذا يخلص المرء إلي أنه ، حتي ضمن هذا السياق ، لا تناقض بين العروبة والإسلام ، بل ثمة تناقضهما معا مع البنية القمعية للدولة ، رغم أهمية ذلك ، إلي الوعي علي نحو غير مشعور أو موعي به ، وبكيفية تجعل من القمع .. قدرا لإفكاك منه ، ما لم يتحقق الوعي به . إذ دون هذا التجاوز إلي الوعي بما يؤسس القمع في بنية الثقافة ، سيبقي القمع ماثلا أبدا يمارس فعله من وراء حجاب ، وسيغدو كل نضال ضده حربا كبخوتية ضد طواحين الهواء . والمؤسف أن كلا التيارين قد عجزا ، ولأن ، عن إدراك ذلك كله ، وظل كل منهما قابعا خلف أسوار عزلته يري في التيار الآخر خصمه ونقيضه . ومن هنا ضرورة السعي نحو توجيههما معا إلي انجاز رسالتهما الحقة التي تبدو رسالة للفكر العربي بأسره في لحظة الراهنة . والحق أن أهم ما يستفاد من هذا التخليل الذي يتكشف عن زيف التناقض بين العروبة والإسلام ، بإعتباره ناشئا عن سوء في الفهم أو القصد ، إنما يؤكد علي أن تبلور الأصيل للعروبة - وكذا الإسلام - يرتبط فقط بالتناقض مع (الآخر) .

قومية المواجهة مع الآخر

وثمة تبلور أخير لمفهوم (العروبة) في مواجهة تيار إنعزالي .. تغريبي قوي . راجت رواه ، علي نحو خاص ، في مصر وأجزاء من المشرق . وحين يدرك المرء قوة روابط هذا التيار بالغرب ، فإنه يكون بإزاء برهان جديد علي أن نقيض (العروبة) الحق هو الغرب ووكلاء المحليين . وثمة من يحاول - رغم وعيه بالروابط القوية لهذا التيار بالغرب - أن يجد قيا سا علي قانون تبلور الفكرة القومية في أوروبا بوصفها ظاهرة بورجوازية ، تفسيرا لظهور هذا التيار الإنعزالي الذي مضي يتحدث عن أمة مصرية أو

في نيقية باعتبار >> أنه قد أخذت تنمو مع البورجوازية المصرية وبسبب نشاطها وسوقها وفكرها سمات الأمة المصرية بالمعنى الحديث لهذا التعبير >> (٦).

والحق أنه قد بات معروفا أن التبلور البورجوازي في العالم العربي قد خضع لآليات النمو المشوه علي نحو لا يسمح أبدا بتطوره إلي تبلور قومي . ذلك أنه إذا كانت البورجوازية >> تتعلم القومية في السوق القومي >> - علي قول ستالين ، فإنه لا يمكن الحديث عن بورجوازية عربية بلغت حدا متطورا من التصنيع يجعلها حريصة علي الإستقلال بسوقها القومي ، بل إنه لا يصح الحديث أصلا عن سوق قومي ، إذا السوق مجرد نطاق هامش تابع للإقتصاد بسوقها القومي ، بل إنه لا يصح الحديث أصلا عن سوق قومي ، إذ السوق مجرد نطاق هامش تابع للإقتصاد الرأسمالي الغربي . ومن هنا فإنه يستحيل إسقاط ظروف التبلور القومي في أوروبا علي ظروف التبلور القومي في العالم العربي . إذ في حين جاء التبلور القومي في أوروبا نتاجا لتطور في الأبنية الداخلية للمجتمعات الأوروبية ، فإن التبلور القومي في العالم العربي جاء نتاجا للمواجهة مع (الآخر) الذي يتهدد بنية المجتمعات العربية ذاتها . والخلاصة أن العروبة - ومعها الإسلام - لا تعرف نقيضا إلا الآخر ، وأن الحالة الوحيدة التي تناقضت فيها مع الإسلام قد نشأت عن سوء في الفهم أو القصد .

وإذا كانت العروبة ، عن سوء في الفهم أو، القصد ، قد أخذت الإسلام نقيضا ، فإن الإسلام قد أبي إلا أن يرد الفضل بثله . هذا ما تؤكد ، في زماننا هذا ، صرخات الشباب الزاعقين في أروقة الجامعة هؤلاء الشباب عن تناقض الإسلام - كما يتصورونه - مع أي رابطة أخرى غير إسلامية . والحق أن هذا الطابع الصدامي الذي لحق العلاقة بين العروبة والإسلام قد إرتبط ، علي نحو خاص ، بالنصوص المتأخرة لسيد قطب (٧)، التي تتكشف لقارئها عن حس هائل بالإضطهاد، بدا للرجل غير موجه الي شخصه ، بل إلي الإسلام كدين ، وعن قدر أكبر من التأثير بمفكري شبه القارة الهندية (٨) الذين باتوا يتحدثون - لظروف خاصة تتعلق بالأوضاع في شبه القارة - عما يمكن أن يسمى إسلاما أمميا يكون فيه المسلم أقرب إلي أخيه المسلم في غير بلده منه إلي غير المسلم في بلده ، وبحيث يبدو الإسلام - وتلك مفترقة - أشبه بماركسية أممية يكون فيها البروليتاري ، علي قول ماركسي ، أقرب إلي زميله البروليتاري في غير بلده منه إلي البرجوازي في بلده .

وبالرغم من هذا التناحر الحاصل الآن ، وإلي حد الإقتتال ، بين دعاة كل من العروبة والإسلام - والمؤسس علي مأساة قطب الشخصية من جهة ، وعلي مجرد النقل عن مفكري شبه القارة الهندية رغم تباين الطرف والموضع من جهة أخرى - فإنه بات يمكن الإقرار أن العروبة والإسلام يتأسسان ، كمفهومين ، علي ثابت بنيوي واحد يقبع في العمق خلف تباينهما الظاهر يؤكد الوحدة رغم ما يحدث من تباعد وانشطار ، ويدعم الأخوة رغم ما يجري من تناحر وإقتتال . إذا الحق أن المفهومين معا يجدان أساسهما الثابت في ضرب من الإحساس بتمايز وخصوصية الأمة في مجابهة المخاطر التي تهدد هويتها بالتلاشي والإنسحاق تحت براقع فكر الآخر أو تحت جنازير دباباته . ولقد بدا أن ثمة تاريخيا ما يدعم هذا التوافق النظري البنيوي ، حيث يبدو وكأن كلا التيارين كانا - ومنذ النشأة في القرن الماضي - يتبادلان مواقع الدفاع والتصدي لكل محاولات السحق والهيمنة التي يمارسها (الآخر) ضد الأمة هكذا دام الأمر إلي خمسينات هذا القرن التي شهدت الفصام المأساوي - الذي لم نزل نشقي به - بين التيارين .

وإذن فإن الوعي (بالآخر) ، وجوهريا كخطر يتهدد هوية الأمة بالتلاشي والإنسحاق ، هو الثابت المؤسسي لبنية مفهومي العروبة والإسلام معا . ولعل في ذلك تفسيراً لكون المرء لا يصادف حضوراً لكلا المفهومين - بحمولتهما الدلالية الراهنة علي الأقل - في النصوص الأولى للفكر السياسي العربي الحديث . إذ (الآخر) آتد لم يكن قد انبثق في وعي (الذات) خصماً ونقيضاً ، بل لعله كان يلوح دربا للنهضة وطريقاً . إذا الحق أن سؤال النهضة (لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم ؟) ، لا سؤال الهوية كان هو السؤال الذي فرض نفسه أولاً علي ساحة الفكر العربي الحديث . تجلي ذلك واضحاً في نصوص الطهطاوي وخير الدين التونسي .. إذا نطلق كلاهما من الإقرار بتخلف (الذات) في مقابل تقدم (الآخر) ، وقطعاً بأن لا سبيل لتقدم (الذات) الا عبر استعارة مفاهيم ونظم (الآخر) - الذي هو الغرب - وإدماجها في بنية وعي الذات من خلال إيجاد مماثله - بدت للأسف مستحيله (٩) - بينها وبين مفاهيم الفكر الإسلامي التقليدي . وتتأتى الإستحالة هنا من كون المفاهيم الغربية قد تطورت في سياق وأفق يغاير بالكلية الأفق الذي تسبح فيه مفاهيم الفكر السياسي الإسلامي التقليدي . ولكن النهاية الحزينة لهذه الرؤي النهضة التي إنتهت إلي تكريس المزيد من التخلف قد أدت إلي تطور الوعي بالآخر من الرفيق إلي النقيض . فقد إنتهي الأمر بمحمد علي باشا - أول من باشر عملياً ما عرف بعد ذلك بمشروع النهضة - إلي الإنزواء يائساً ومجنوناً خلف أسوار قصره بعد أن حاصره وسحق - بضراوة بالغة - مشروعه كاملاً ، إثر إبرام معاهدة لندن ١٨٤٠ ، التي أجبرته - وخلفاءه بعده - علي ترك مصر مفتوحة الأبواب تماماً أمام مد الرأسماليات الأوروبية النهمه ، وذلك بعد أن كان الرجل قد نجح في إغلاقها بصرامة لغل فائض رأسمالي يعينه علي بناء حلمه . ولقد كان هذا الفتح الرأسمالي مقدمة لإحتلال سافر تحقق حول نهاية القرن تقريباً . وهنا تبدي خطر (الآخر) كاملاً ، وخاصة حين تكشف الإستعمار سريعاً عن وجه كالح لا يستهدف مجرد إستنزاف موارد الأمة وثرواتها ، بل يتعداه إلي التشويه المتعمد لتراثها وثقافتها التقليدية بدعوي إحلال آليات التفكير العلمي المنهجي . وقد تجلي ذلك صارخاً في مأساة فرنسة الجزائر . ولقد فرض ذلك - وكان ينبغي أن يفرض - علي الفكر العربي ضرورة تجاوز الإستغراق في (سئوال النهضة) إلي الإنشغال (سيؤال الهوية) . فإذا تكشف خطاب النهضة ، عند رواده الأوائل عن وعي ساذج بحدود العالم الذي يعيشون فيه تجلي في ذلك الإستغراق الرومانسي في الحلم الجميل عن إمكان تقدم (الذات) بمجرد المعرفة بالآخر . ومن هنا فإن هم معرفة الآخر كان وحده علي رأس الأولويات . ولكن حضور (الآخر) قصد ابتلاع الذات كان لابد أن يجعل هم الذات هو موضع الإنشغال . ولعل الطهطاوي - الرائد الأول - قد أظهر إحساساً بتلك الأزمة عبر عنه مصه اللفت << نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز >> . ذلك إذا كان << رفاعة لسفره من طهطا إلي باريس ، يمثل في الواقع مصر بأكملها تنتقل من القرون الوسطي إلي الحياة العصرية >> (١٠) فإن قفزه - التي لم يفكر فيها أحد - من << تلخيص باريز >> - نصه الأول - إلي << الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز >> تعد بمثابة إعلان كاشف عن حيرة ، أو أزمة ، ذات تأكلها الحسرة من (باريز) ، فذهبت تلوذ بهويتها المهددة في (الحجاز) . وقد ظلت هذه الحيرة بين باريز أو (نموزج الحداثة) والحجاز أو (الهوية المهددة) - والتي لم تقتصر علي الطهطاوي وحده للأسف - أحداً هم الملامح الجوهرية لفكر النهضة بأسره ، إذا الحق أن نص (الهوية) أو الحجاز - المسكوت عنه غالباً من باحثي الطهطاوي - قد دش تقليداً احتذاه علي الدوام تابعي خطاه من مفكري النهضة العظام الذين انتهوا - ودون استثناء - تقريباً - << علي هامش السيرة >> وغالباً في بؤرتها . ولم يكن ذلك في الأغلب تكفيراً عن اعجابهم المفرط بالغرب في بداياتهم ، بقدر ما كان تعبيراً عن أزمة (الهوية) المهددة من جهة ، ويأساً من الفشل الذريع لكافة أطروحاتهم في

تجاوز الأزمة الخائفة التي تعتصر مجتمعاتهم من جهة أخرى . وعلي أي الأحوال ، فإن الفكر العربي سرعان ما تجاوز - تحت وطأة الأخطار المتزايدة - الإحساس الضمني بأزمة الهوية ، إلى ضرب من الوعي الصريح بها تجلي في إزدياد حدة الوعي بالآخر كنقيض ، وتنامي ظاهرة الإحتماء بمفهوم العروبة والإسلام كإطارين صلبين لحفظ هوية الأمة من التلاشي والضياع . وهذا ما أظهرته الفيالق تتوالي ، علي مدي القرنين إلي الآن ، تذور عن حمي الأمة ... تحت راية الإسلام حنيا ، وحينما آخر تحت راية العروبة وأحيانا أخرى كثيرة تحت راياتهما معا . تبقى أخيرا الإشارة إلي تجاوز الفكر العربي للإستغراق في (سؤال النهضة) إلي الإنشغال (بسؤال الهوية) ، لم يكن يعني أن (سؤال الهوية) ، إذ الحق أن سؤال النهضة الشهير <<ولماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم >> يظل - وحتى إشعار آخر - هو السؤال الأكثر إلحاحا في الفكر العربي . وكل ما في الأمر أن (سؤال الهوية) أصبح مدخلا لسؤال النهضة .

ما بعد الإنكسار

ومن هذا الحضور النقيض للآخر ... ومن هذه الطبيعة النضالية المواجهة لمفهوم العروبة والإسلام ، راجت بعد حرب الخليج - التي أظهرت الآخر كأشد ما يكون شراسة ودموية - دعاوي كثيرة تلح علي <<ضرورة التلاقي بين القوي القومية والقوي الإسلامية في مشروع سيا سي حضاري جديد يتلاقى سلبيات المشروعين المنفصلين ويقود الأمة العربية علي طريق الإنبعث والنهضة >> وذلك بعد أن أثبتت الأزمة << وجود أرضية مشتركة لإقامة نظام فكري وحركي يجمع العربيين والإسلاميين الذين يريدون نهضة حقيقية للأمة العربية الإسلامية >> (١١) وإذن فإن الحل المطروح للخروج من المأزق الراهن لا يقف عند مجرد التلاقي بين العربيين والإسلاميين ، بل يتعداه إلي تأسيس نظام فكري جديد يقود الأمة علي طريق الإنبعث والنهضة . وهكذا يجد العرب أنفسهم أمام وضع مأساوي ... إنهم وبعد قرنين من مباشرة ما سمي بالنهضة يجدون أنفسهم عند درجة الصفر في النهضة . ومن درجة هذه يبدأ المرء نسج رؤى الخلاص .

لم تكن هذه أول مرة يتبلور فيها الوعي بأن العجز في مواجهة الآخر يرتبط ، جوهريا ، بإخفاق النهضة . إذ الحق أن العرب كانوا إثر كل إنكسار في المواجهة مع الغرب يمارسون علي النهضة ضروبا من النقد تبلغ أحيانا حد جلدها . ولكن العجيب أن هذه الضروب من النقد لم تتمخض ، ورغم أهميتها القصوي ، عن إنتاج خطاب يغاير بنيويا صيغة خطاب النهضة المنقود . وهكذا ظل هذا الخطاب المنقود - خطاب النهضة - يعيد إنتاج النهضة المنقود . وهكذا ظل هذا الخطاب المنقود - خطاب النهضة - يعيد إنتاج ذاته بلا كلل ، وكأنه عنقاء وأسطورية تنبعث ثانية من رماد إحتراقها في إنكسارها التي لا تنتهي . فكل إنكسار لمشروع النهضة ، علي صعيد الواقع - ابتداء من ١٨٤٠ عام إنكسار محمد علي إلي ١٩٦٧ عام إنكسار عبد الناصر - لم يؤد ، علي صعيد النظر ، إلي إنكسار مواز لخطابها ، واستمر خطابها النظري يعيد إنتاج نفسه بعد كل إنكسار في صيغ تتباين شكليا فقط . والحق أن هذا الإخفاق في كسر بنية خطاب النهضة يتكشف - وبلغة هيجلية - عن << شقاء وعي >> خطاب النهضة وذلك بمعنى عجز هذا الخطاب عن التغلب علي ثنائيته . تلك الثنائية التي تكشف في عجز هذا الخطاب عن تحقيق التطابق بين صورة الآخر (النقيض) كما بدا في الواقع ، وصور الآخر (النموذج) التي تبلورت في بنية النظرية ، وأعني أن النهضة بدت ، حتى بعد أن فاجأها الواقع بالآخر نقيضا عدائيا

عاجزة عن تطوير خطابها النظري بما يتناسب وهذا الوضع العدائي النقيض للآخر . وهكذا ظل الآخر في بنية الخطاب النظري نموذجاً للحدث ، رغم كل الإنكسارات ، وعند كل تيارات الفكر العربي بإستثناء تلك التي تترست - تحت وطأت اليأس لا الفهم - خلف موقف سلبي غير فاعل من الغرب . وهذا العجز عن تحقيق التطابق في بنية خطاب النهضة بين الآخر (النقيض) والآخر (النموذج) - وهو علة العجز خطاب النهضة - يرتبط في العمق ، بطريقة إنتاج المعرفة المتداولة داخل هذا الخطاب من جهة وبالكيفية التي تكونت بها النخبة الحاملة لهذا الخطاب من جهة أخرى . ولعل أي محاولة لكسر خطاب النهضة ، وهي التوطئة الضرورية لبناء خطاب جديد ، سيكون مآلها الإخفاق ما لم تبدأ هنا .

وإذن فإن كل محاولة لكسر خطاب النهضة وتخطي أزمته - من أجل إنتاج خطاب بديل - إنما تتوقف علي الوعي بطريقة إنتاج المعرفة داخله وبكيفية يشكل النخبة الحاملة له . إذ يستطيع المرء هنا فقط تجاوز النقد الخارجي للخطاب الذي يتوقف عند مظهر أزمته ، ويتعداه إلي نقد بنيوي باطني يقف علي عقدة أزمته . ذلك أن أداة إنتاج المعرفة هي عقدة الغزل التي يبتدأ منها نسج نظام الخطاب بأسره ، ودون الوعي بهذه العقدة ، فإن أي محاولة لتفكيك الخطاب لن تؤدي إلا إلي المزيد من التعثر في شباكه . وأما الوقوف علي كيفية تشكل النخبة الحاملة للخطاب ، فإن أهميته تعود إلي فائدته القصوي - وفي حالتنا خاصة - في إضاءة جوانب من نظام الخطاب ذاته .

الكل في واحد

والآن لنبدأ بالعقدة ؟؟

لعل أول ما يلاحظه المرء مميّزا لخطاب النهضة يتجلي في ذلك التباين الهائل بين التيارات السابحة في فضاءاته من ليبرالية وماركسية إلي سلفية وإشتراكية ، ولكن هذا التباين لا يعكس ثراء الحقيقة - لأنه بلا سند واقعي - بل يكشف عن فوضى من التبدل لا بد من الوعي بالمنطق الحاكم لحركتها ، ليتسنى السيطرة عليها ثم تجاوزها . ويبدو أن أهم ما تعكسه فوضى التبدل هذه ، إنما يتمثل في تردد الخطاب بين صيغ ومنظومات فكرية وأيديولوجية مختلفة يري فيها دروبا للخروج من أزمات واقعة الضاغطة ولكنها جميعا تخفق في تجاوز هذه الأزمات ، ربما لأنها جميعا مفروضة علي الواقع من خارجه ، ودون أن تكون نتاجا لتراكم وتطور يلحق بنيته الداخلية . ويعني هذا الفرض علي الواقع من خارجه أننا في كل الأحوال ، بإزاء واقع مستعار . وإنما يأتي التباين بين تيار وآخر داخل الخطاب من مجرد تباين مصدر الإستعارة ، وليس أبدا من تباين طريقة إنتاج المعرفة بين تيار وآخر . فالإسلامي يستعير تجربة أسلافه العظام ، والليبرالي ينقل عن « روح القوانين » وتراث الليبرالية الأوروبية ، حتي « أن فيلسوف الديمقراطية الليبرالية (والمقصود لطفي السيد) لم يقم ، بكل ما كتبه ، إلا بترديد الأفكار التي سادت البلدان المتقدمة » (١٢) وأما الماركسي فإنه لا يتميز عن سابقه إلا بإستعارته لنص مغاير . وهكذا الجميع يريدو طريقة واحدة تنبني علي مجرد النقل والإستعارة ، ودون أدني وعي بتباين السياقات التاريخية بين التجربة المستعارة له . وإذن فإن التباين الظاهري بين التيارات المختلفة داخل خطاب النهضة يعكس توحدا علي مستوي البنية العميقة أو طريقة إنتاج المعرفة المتداولة في الخطاب . والحق أن هيمنة النقل والإستعارة كألية ذهنية وحيدة لإنتاج المعرفة داخل خطاب النهضة ، لتكشف عن

أنه لا سبيل أبدا لإنتاج المعرفة إلا قيا سا علي نموذج أو مثال ينقل ويستعار . ومن هنا إدراك الحضور المركزي لفكرة النموذج أو المثال في هذه الإداة ، وذلك إلى حد أنها تستحيل ذاتيا حال غياب النموذج أو المثال . ومن هنا يدرك المرء السر في عجز خطاب النهضة عن التحرر من الآخر - النموذج ، حتي حين بدا خصما ونقيضا . إذ ليس بمقدور الخطاب التحرر من هيمنة النموذج أيا كان ، لأن أليته الذهنية هي آلية نقل وإستعارة تستحيل لو غاب النموذج . وهكذا يخلص المرء إلى استحالة التحرر من هيمنة الآخر إلا بالتحرر من هيمنة آلية النقل والإستعارة كأداة لإنتاج المعرفة ، وبدوره يستحيل التحرر من هيمنة هذه الآلية إلا عبر بما يؤسسها معرفيا . وإذا يتجاوز ذلك ما نحن فيه ، فإنه يبقى أن انتاج خطاب بديل لخطاب النهضة العاجز يتوقف علي تجاوز إبستمولوجيا النقل والإستعارة إلى أخرى تتبلور حول الخلق والإبداع ، وهو طموح يتحقق عبر ممارسة شتي ضروب النقد للآلية الذهنية المهيمنة علي خطاب النهضة ، ثم - وهو الأهم - الوعي بما يؤسس هذه الآلية معرفيا ، وهي اللاتاريخية التي يسبح في فضائها عقل النهضة ، والتي تحتاج بدورها إلى الزحزحة والتفكيك إن كان الطموح هو التجاوز الأصيل .

وأخيرا ... فلنختم ؟؟

ثمة حسب كثيرين (١٣) شواهد عدة علي أن تبلورا بورجوازيا شهدته مصر منذ القرن الثامن عشر، وهو تبلور كان يتنامي بقوة تبدت في قدرة بالغة علي الحشد في مواجهة الفرنسيين من جهة ، ثم في القدرة علي فرض ولبها المرغوب (محمد علي) علي السلطنة . وحين دب النزاع بين محمد علي وعناصر البرجوازية المصرية التي إختارته ، فإن التطور البرجوازي المستقل سرعان ما إنقطع . فإذا أرادت البرجوازية (دولة) تحافظ علي درجة التطور علي وتيرتها ، وبحيث تستمر في غل الفوائض الرأسمالية عن العمل الإقتصادي لصالحها ، فإن محمد علي أراد ، علي العكس (دولة) تعمل علي تسريع وتيرة التطور ، ومن هنا حاجتها إلي ممارسة إحتكار إقتصادي كامل يسمح لها بغل الفائض الرأسمالي لحزائنها . وإذا إنتهي الصدام إلي قضاء مبرم علي عناصر البرجوازية المصرية ، فإن محمد قد سعي يصطنع نخبة من المثقفين تبلور السند النظري لمشروعة السيا سي وتدعو له ، وعلي قمة هذه النخبة كان رفاعة الطهطاوي الذي يبدو مشروعه الفكري مجرد سند نظري لدولة محمد علي . والحق أن طريقة تبلور النخبة - التي حملت لواء النهضة في حضن الدولة ، علي هذا النحو ، قد فرض علي خطاب النهضة تبعية لا تنفك (١٤) . فهو في كل صوره وأشكاله خطاب للدولة ، وأعني أنه لا يمكن >> أن يقال هنا سوي أن الإهتمام بإقامة نهضة يكون أساسها قوة الدولة هو ما كان يشغل كوكب المتراجمين المصريين >> (١٥) وهم عناصر النخبة آنذاك . وهكذا حصر الخطاب همه في بناء دولة قوية ، ولم يول اهتماما إلي تحديث بنية المجتمع وتجديد رواة التقليدية إلا بالقدر الذي يفيد غايته . ولهذا فإن كثيرين يتحدثون الآن عن الانفصال بين الدولة والمجتمع المدني في العالم العربي ... فشمة غالبا دولة قوية ، ولكن لا مجتمع هناك . ويبدو أن هذا الطموح إلي بناء الدولة القوية كان يتجاوز قدرة المجتمع علي التقبل ، ولهذا ظلت الدولة - ورغم أخطبوطيتها - كيانا علويا هشا ، وظلت الجماهير ، علي الدوام ، محايدة لا تبالي بنهضة وسقوط هذه الدول ، وحتى دولة عبد الناصر - التي لا ينكر منصف ما فعلته لصالح الجماهير الغالبة - كان غريبا - أن تقف الجماهير لا مبالية ومعاول الهدم تطالها فخطاب النهضة ، ومن حيث تبعيته للدولة ، خطاب (نخبة) لا خطاب (جماهير) ، ولهذا ظلت الجماهير غريبة عنه أبدا ، وظل هو بدوره عاجزا عن إختراقها ، وعندئذ أراح نفسه بالإمعان في التعالي عليها

واصفاً إياها بالرجعية تارة ، وبالجھل تارة أخرى ، وبالغربة عن العالم والإستسلام للقدر تارة ثالثة ...
هكذا دون أن يسعى أبداً إلي محاولة فهم واقعها وفكرها الخاص من داخله .

ويرتبط بتبعية خطاب النهضة للدولة أنه خطاب سيا سوي بمعني أن النظري والثقافي فيه تابعين للسياسي ، هنا كان السيا سي ينتج الثقافي والنظري ، لا العكس ، إذ المفترض أن يكون (السياسي) مجرد تحقق الإكتمال البناء النظري من علم وفلسفة وفن وإقتصاد . ولكن (النظري) في النهضة جاء مجرد ذيل للمشروع السيا سي وهامش علي متنه . ومن هنا فإنه خطاب عاجز عن النماء بحرية ، لأنه مؤطر بحاجيات ومطالب (السيا سي) المفروضة عليه سلفاً . إن غايته هي مجرد دعم السيا سي ، أيا كان ، وحشد أسانيد شرعيته . ويرتبط بذلك أخيراً أنه خطاب ديما جوجي غير عملي ، >> يلتقط فكرة من هنا كي يخدع أكبر قدر ممكن من الناس :

إنه إسلامي حين يتحدث إلي الجماهير العريضة ، لإعتقاده أن هذه لن تكون إلا جماهير إسلامية الإيديولوجيا ، وهو ثوري إشتراكي عندما يخاطب الشرائح الإجتماعية المبنينة كالعمال والفلاحين وصغار الكسبة ، وهو عروبي عندما يحدث إلي الفئات المتعلمة والجماهير العريضة والمناضلة ، وهو اصلاحي - تحديثي ساعة يلتقي بالشريحة البورجوازية والتجارية والمالكة ، بل إنه سلفي مع السلفيين وتحديثي مع التحديثين (١٦) .. إنه في كلمة واحدة خطاب كل شيء إلا النهضة .

لعل الطريق يبدأ من هنا فقط لكسر خطاب النهضة العاجز من جهة ولنسج رؤي الخلاص من جهة أخرى ... رؤي يكون فيها الخطاب ، خطاب إبداع لا نقل ، خطاب مجتمع لا دولة ، خطاب جماهير لا نخبة ، خطاب علم لا ديما جوجية وبالإيجاز خطاب نهضة حقيقية .

هوامش

- ١- لعل أعمال الماوردي وأبو يعلى والغزالي وابن تيمية مجرد دالة علي هذا التطور .
- ٢- أنظر مثلاً لاحصراً :-
- ج.هـ. راندال : تكوين العقل الحديث ، جزء ان ، ترجمة جورج طعمة ، (دار الثقافة ومؤسسة فرانكلين) ، بيروت الطبعة الثانية ، ١٩٦٥
- رين برينتون : تشكيل العقل الحديث ، ترجمة شوقي جلال (عالم المعرفة . الكويت) ، ١٩٨٤
- كافين رايلي : الغرب والعالم ، ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدي حجازي (عالم المعرفة ، الكويت) ، ١٩٨٦ .
- والترودني : أوروبا والتخلف في أفريقيا ، ترجمة أحمد القصير ، (عالم المعرفة ، الكويت) ١٩٨٨ .
- بيير جالية : نهب العالم الثالث ، ترجمة المقدم هيثم الأيوبي وذوقان قرقوط (دار الكاتب العربي للطباعة والنشر) ، القاهرة بدون تاريخ .
- ٣- ابن خلدون : المقدمة ، ٢ ، نشرة علي عبد الواحد وافي (دار النهضة مصر) ، القاهرة ١٤٠١هـ ، ص ٧٥٥ وما بعدها .
- ٤- أحمد صدقي الدجاني : الحركة السنوسية .. نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر ، بيروت ١٩٦٧ ، ص ٢١٦ .
- ٥- عبد الرحمن الكواكبي : الأعمال الكاملة ، دراسة وتحقيق محمد عمارة (المؤسسة العربية للدراسات والنشر) بيروت ١٩٧٥ ، ص ٤٨ .
- ٦- محمد عمارة : العروبة في العصر الحديث ، (دار الكاتب العربي للطباعة والنشر) ، القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٢٦٢ .
- ٧- خاصة نصه الأشهر (معالم في الطريق) الذي يعد الإنجيل النظري لفصائل مؤثرة في تيار الإسلام السياسي في مصر الآن .
- ٨- وأعني كتابات << أبو الأعلى المورودي >> والحسن الندوي علي وجه الخصوص .
- ٩- أنظر : كمال عبد اللطيف : التأويل والمفارقة . (المركز الثقافي العربي) ، الدار البيضاء ١٩٨٧ .
- ١٠- أنور عبد الملك : نهضة مصر (الهيئة المصرية العامة للكتاب) ، القاهرة ١٩٨٣ ، ص ١٣٦ .
- ١١- مجلة المستقبل العربي : ملخص ندوة << أزمة الخليج وتداعياتها علي الوطن العربي ... وجهات نظر >> مركز دراسات الوحدة العربية ، عدد ١٤٨ ، بيروت ٩١٩١ ، ص ١٧٨ ، ١٧٩ .
- ١٢- عبد الله العروي : الأيدلوجية العربية المعاصرة ، ترجمة محمد عتياني ، (دار الحقيقة ، بيروت) الطبعة الرابعة ، ١٩٨١ ، ص ٤٥
- ١٣- يشار هنا خاصة إلي أطروحة بيتراجران عن << الجنود الإسلامية للرأسمالية في مصر - I Slavicrjaats of capittalism, Egypt 1760 - 1840 (uniniversity press) 1982 .
- وكذلك إلي : سمير أمين : أصول الإزدواجية في الثقافة المصرية : تأملات في نشأة الرأسمالية في مصر في القرنين الثامن والتاسع عشر ، مجلة المستقبل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، عدد ٧٣ ، عام ١٩٨٥ ، ص ٧٣ - ٨٤ .
- ١٤- رغم أن بناء الخطاب يرتبط ، علي هذا النحو ، بالتطور في مصر خاصة ، إلا أنه ذو دلالة بالغة بالنسبة للتطور في كل العالم العربي .
- ١٥- أنور عبد الملك : نهضة مصر ، سبق ذكره ، ص ١٥٢ .
- ١٦- ميشيل كليبو : حول أزمة فكر الطبقة الوسطى السياسي ، (مجلة الوحدة) ، المجلس القومي للثقافة العربية ، الرباط العدد ٤٧ ، ٤٨ ، أغسطس ١٩٨٨ ، ص ٥٩ - ٦٧ .

إعادة كتابة الناصرية إسلامياً.

(قراءة في فكر راشد الغنوشي)

تعددت الكتابات والندوات التي تناقش العلاقة بين الاسلام والعروبة والقومية العربية بشكل ملحوظ في السنوات الأخيرة ، ويمكن إرجاع هذا الاهتمام إلى ذلك الشعور بعدم الارتياح للتناقض المفتعل بين الاسلام والعروبة أو بين الفكر والحركة الاسلامية والقومية ، وهو الشعور الذي نلمسه لدى قطاع عريض من جماهيرنا العربية ذات الثقافة والانتماء العربي الإسلامي ، والتي انقسمت خطأ بين هذين التيارين السياسيين كنتيجة سلبية لحالة " الإنشطار الثقافي " التي فرضت علينا ولا تزال نعاني من آثارها المدمرة

إن إعادة هذه العلاقة إلى نصابها الصحيح في المستقبل المنظور لا يتحقق فقط من خلال الحوار السياسي - العملي الذي يهدف للوصول إلى حد أدنى متفق عليه من الأهداف السياسية المرحلية بين الطرفين - رغم ضرورة ذلك وأهميته القصوي - ولكنه يتحقق في الواقع من خلال عملية شاملة للجدل الاجتماعي تهدف للوصول الوعي العربي الراهن إلى نقطة التقاء صحيح بين عنصري نعضته : الاصاله والمعاصرة ، وعلى المستوى السياسي بين التيار الإسلامي الذي لعب دورا هاما في الحفاظ على هويتنا وبين تيار التحرر القومي الذي قدم أنضج تجربة للمواجهة العصرية لمشكلات الواقع في تاريخنا الحديث .

وكما يشارك المنتمين للحركتين الإسلامية والقومية غ في هذه العملية التاريخية ، فإن قطاعا عريضا يشارك فيه أيضا من فضلوا الوقوف عند نقطة ما بين هذين التيارين التاريخيين حيث حسهم التاريخي الناضج إلى أهمية لعب دورا هام في بناء تيار مستوعب لأفضل ما في الخبرة التاريخية لهذين التيارين التاريخيين ... وهو ما تبلور خلال السنوات الأخيرة في العديد من الدوريات الفكرية والعديد من

الأسماء لمفكرين يمكن وصفهم بأنهم إسلاميون وعروبيون في ذات الوقت ، أصوليون وعصريون بنفس القدر .. إلا أن هذا التركيب الفكري الجديد لا يزال في طور التكوين والبناء ، وهي العملية الفكرية التي يحمل إنجازها بشير خير كبير لهذه الأمة .

وفي هذا السياق الأعم لفهم قضية العلاقة بين التيارين الكبيرين للأمة فإن كل محاولة يبذلها الفكر القومي - الناصري نحو استيعاب وإعادة النظر في دور الاسلام كمتغير حضاري - ثقافي أساسي في تشكيل رؤيتنا للعالم وبالتالي المشروع السياسي الملائم لهذه الأمة هي محاولة في الاتجاه المطلوب ، وب نفس القدر فإن كل خطوة يخطوها الفكر الإسلامي نحو الإفتتاح علي العصر بثقة والتعامل مع معطياته بشكل واقعي لا مثالي هي أيضا خطوة في ذات الاتجاه التاريخي .

في حدود هذا المنظور وهذا الفهم تكتسب التجربة الاسلامية الراهنة " حركة الاتجاه الإسلامي " في تونس والأطروحة الفكرية لزعيمها راشد الغنوشس .. تكتسب أهميتها ومغزاها ، إضافة إلي كونها تمثل أحد المرات النادرة التي تبلور فيها هذا الطرح الفكري الإسلامي المتقدم في وعي تيار سياسي وتجسد في حركة سياسية ، ولم يقف عند حدود الجهود الفكرية المحضة لمفكر أو لعدد من المفكرين كما كان الحال بالنسبة للأفغاني أو لمحمد عبده ، أو كما هو الحال بالنسبة للعديد من المفكرين الإسلاميين المعاصرين الذين ظلت أطروحاتهم الإسلامية المتقدمة في واد بينما الحركة الإسلامية في واد آخر ، لها مصا درها الخاصة في تشكيل فكرها ونهجها وحركتها .

الوعي الإسلامي المعاصر في تونس

بالرغم من حداثة الحركة الإسلامية في تونس ، فإنها أصبحت واحدة من ألمع الحركات السياسية المعاصرة وأكثر إثارة للإنتباه من قبل العديد من الباحثين والمهتمين بشئون المنطقة . وتقول المؤشرات الأولية الخاصة بالسّمات العامة للحركة أن المكون الأساسي لها هو شباب متقف ، حديث السن نسبيا ، ويشير د. عبد الباقي الهرماسي إلي أن أكثر من ٥٠٪ تقريبا من عضوية الحركة لم يبلغوا الثلاثين من أعمارهم وأنهم أدنى أعمارا - بوجه عام - من أعضاء اليسار، وأن الحركة قد نجحت في الإنتشار بين القاعدة الطلابية والأوساط الريفية والقطاع النسائي - رغم غياب هذا القطاع الأخير عن الحياة السياسية والنقابية في تونس بوجه عام .

ويؤكد الهرماسي أن الإسلاميين يمثلون القراء التونسيين الأكثر إلّتزاما والأكثر استيعابا وأن " أغلبية القيادات الوسطية ... تقرأ بانتظام مجلات شرق أوسطية مثل (المستقبل العربي) و(دراسات عربية) معبرة بذلك عن اهتمامها بالوطن العربي بنفس الدرجة التي يهتم بها القوميون العرب والماركسيون" (١) أما مراجعهم الفكرية فتتضمن محمد باقر الصدر (٥٤٪) وعلي شريعتي (٣١٪) اللذان يعدان نموذجين واضحين للإجتها د الإسلامي المعاصر لحل مشكلات العصر في مجالات الفلسفة والإقتصاد والإجتماع ، بالإضافة إلي سيد قطب (٣٥٪) الذي عبر عن نفس الروح خاصة في مرحلته الفكرية الأولى .

إن شبابية الحركة وارتفاع مستواها الثقافي ظاهرة واضحة حتى علي مستوى القيادة العليا للحركة ، فتتبع البيانات الشخصية لسبعة من أبرز قيادات الحركة وجدنا أن متوسط أعمارهم (٤٠ عاما) أكبرهم راشد الغنوشي (٥٢ عاما) وأصغرهم يبلغ من العمر (٣٦ عاما) ، وكلهم بلا استثناء حاصلون علي شهادات جامعية عالية وثلاثة منهم بدأوا دراساتهم العليا لدكتوراة السلك الثالث في باريس - منهم الغنوشي نفسه والذي اضطر للانقطاع عن تلك الدراسة بسبب ظروفه العائلية - وتتوزع تخصصاتهم بين دراسة الفلسفة (٢ منهما الغنوشي) والاقتصاد " ٢ " والحقوق " ١ " والتربية والتعليم " ١ " والأخير مهندس للطاقة الشمسية (٢) .

كما يؤكد الهرماسي علي تجذر الحركة في التركيبة الاجتماعية التونسية حيث تنحدر معظم العضوية من الفئات الفقيرة وأبناء الموظفين والعائلات المتعدمة الدخل ، وأصولهم الثقافية غير علمانية بوجه عام (٤٨٪ من آباء الأعضاء أميون ، ٢٧٪ ذو تعليم ابتدائي ، ١٩٪ تعليم زيتوني) ويلاحظ غياب نسبة ذات وزن لأبناء المتعلمين تعليميا علمانيا عاليا وفقا لنتائج البحث الذي أشرف عليه الهرماسي .

وبالإضافة إلي هذه المؤشرات الأولية فهناك المؤشرات الفكرية تدل علي تقدم الأطروحات الفكرية والسياسية للحركة - مقارنة بأي حركة إسلامية علي المستوى العربي - بالنسبة للموقف من الغرب أو من قضايا العدل الاجتماعي أو المرأة ... أو أسلوب التعامل مع التيارات الفكرية والسياسية الأخرى ، لدرجة تفردا بيزوز حركة " الإسلاميين التقدميين " التي تتبني فكر " اليسار الإسلامي " كانشقاق عن الحركة الأم (الاتجاه الإسلامي) ... الخ تلك المؤشرات التي تجعل من الظاهرة الإسلامية في تونس أمرا يستدعي الدراسة والتفسير .

ويرجع بعض الدارسين الأمر إلي كون تونس تمثل " شريطا ساحليا ضيقا بلا عمق ولا حواجز طبيعية مستعصية ، وهو ما جعلها تتلقي المؤثرات الخارجية بسهولة وتتفاعل معها .. فكانت مفتوحة لرياح البحر الأبيض المتوسط الحضارية تصطدم بها وتستوعبها وتشارك فيها وتعيد إنتاجها " (٣) لقد أتت الحركة الإسلامية في تونس منذ بداية السبعينات في أعقاب واحدة من أكثر تجارب التحديث علي النمط الغربي تطرفا ، وأكثرها شدة في الإنقطاع عن الجذور الإسلامية بهذا المجتمع ، بدءا من امن تصفية " الزيتونة " وحل الجنس وصدور مجلة - أو قانون - " الأحوال الشخصية " التي منعت تعدد الزوجات وأقرت حق التبني مع إلحاق المتبني بالنسب ... الخ ، وانتهاء بإفتاء الرئيس بورقيبة بشرعية الافطار في رمضان للمساهمة في عملية التنمية عندما بدأ بنفسه وشرب كأسا من العصير علي الملأ أثناء وقت الصيام .

أما المناخ السياسي الذي صارعتة الحركة فكانت تسيطر عليه الأفكار الماركسية لواحد من أقدم الأحزاب الشيوعية العربية ، ولذلك فقد وجد أعضاء الحركة الوليدة أنفسهم منذ بدايتها " أمام تحديات معرفية حقيقية من زملائهم الماركسيين والعلمانيين الذين يزدون حقائق الطبيعة وأحداث التاريخ .. إلي مناهج معرفية تقدم المادة وتنكر الغيب وتقدم الواقع علي الفكر وتجعل الصراع الطبقي محركا أساسيا للتاريخ ، ومن الدين مجرد نتاج ثقافي تاريخي يعبر عن مرحلة من مراحل تطور الصراع الطبقي

في تاريخ الإنسانية " (٤) وهكذا اتضح لهم أن الإعتماد على التراث القديم والمحدود الذي تناول المشكلات المعرفية والمنهجية بشكل تقليدي هو أمر غير ممكن في ساحة ثقافية تتصارع فيها هذه النظريات والمناهج المعاصرة .

وبإضافة إلى هذين المتغيرين الخارجيين : تجربة التحديث الغربي المتسارع وقوة الأطروحات اليسارية في تونس ، فقد تفاعلت عدة عوامل داخلية في تشكيل مسار الفكر والحركة الإسلامية في تونس ، ويصنف الغنوشي هذه العوامل إلى ثلاثة ، أولها التدين التقليدي التونسي : التقليد المذهبي المالكي والعقائد الأشعرية والتربية الصوفية .

أما أن هذه العوامل الداخلية فهو التدين السلفي الإخواني القا دم من المشرق والذي يقوم على العودة إلى الأصول ومحاربة الطرقية والبدع ويدعو إلى حاكمية الله وتكفير الأنظمة القائمة ويقدم النص على العقل ويضخم الجانب العقائدي والأخلاقي على حساب جانب الواقع الاجتماعي .

وآخر تلك العوامل هو " التدين العقلاني " (اليسار الاسلامي) الذي يؤكد على التراث العقلاني في الإسلام (المعتزلة والتيارات المناوئة للسلفية والحركات السياسية المعارضة كالشيعية والخوارج والزنج) وبالتالي فهم يوجهون النقد الجذري للإخوان ويعيدون الاعتبار للمدرسة الإصلاحية : عبده والكواكبي والأفغاني والطهطاوي ومثليها في تونس : حيز الدين والحداد ويعتمدون تأويل النص على ضوء المقاصد التي هي الهدف الأساسي للعمل الإسلامي .

ويري الغنوشي أن لقاء هذه التيارات لم يكن ممكنا دون القيام بتنازلات متبا دلة بينها سواء تمت بوعي أو بدون وعي وأن " التدين السلفي الإخواني ولئن استمر عنصرا فعلا في التركيبة ربما أكثر قوة من العنصرين الآخرين ، إلا أن دوره مع اقتراب الثمانينات قد أخذ يتراجع لصالح الواقع وتحت ضغطه أي لصالح العقلانية ضد التعامل المثالي أو التاريخي مع الإسلام " (٥) وانتهى الأمر إلى اعتبار أن " الإخوان تجربة وليسوا النموذج وأنهم اجتهدوا إسلامي وليسوا الإسلام " (٦) .

لقد كانت تونس في حاجة إلى زعامة فكرية قادرة على تمثيل كافة المؤثرات الفكرية في الحركة السياسية ، سواء على مستوى الجدل الداخلي للحركة الإسلامية بين " الجمود السلفي " و " التطرف العقلاني " - وهو ما تمثل في أطروحة الغنوشي التي لا تحيد عن الجوهر الإسلامي الأصيل في الوقت الذي تنفتح إلى أقصى مدى ممكن للتفاعل مع الواقع ومشكلات العصر - أو على مستوى الجدل الأعم بين التيار الإسلامي والتيار القومي حيث قدم الغنوشي أيضا واحدة من أنضج الإجابات على سؤال : الإسلام والعروبة .

ولقد كان الرجل مؤهلا للعب هذا الدور بحكم تكوينه الفلسفي الذي أتاح له شمولية الرؤية وسعة الأفق والقدرة على التأليف والتركيب بين العناصر الفكرية المختلفة المصادر بشكل أصيل ، إبداعي لا تلفيقي ، وهو ما يفسر صدق أطروحته ومصداقيتها في الأوساط التونسية والعربية والإسلامية .

لقد توصل الغنوشي إلى قناعة بأن التيارات المطروحة على الساحة السياسية العربية لا تفي بالمطلوب ويميز بين ثلاثة تيارات أساسية ، التيار الإقليمي التابع المعبر عن أنظمة سياسية حاولت " إرساء مفهوم علماني للدولة والمجتمع يستوحي نماذجه من العرب .. وأضافت إليه إلغاء البعد العربي منحنقة ضمن حدود ضيقة فلم يكن أمامها غير الإرقاء في أحضان الغرب من أجل الإستعانة به ، بل توكيله في حل

مشاكلها " (٧) وإذا كان موقف الغنوشي هو الرفض بل والعداء لهذا التيار الإقليمي ، فإن موقفه هو موقف التفاعل النقدي مع التيارين الآخرين : التيار الإسلامي والتيار القومي .

نقد الفكر السياسي الإسلامي المعاصر

يرد الغنوشي قصور الحركة الإسلامية إلى أسباب داخلية تتعلق بالبيئة الذاتية للحركة وفي مقدمتها غط التفكير السائد داخل هذه الحركة والذي لا يزال " مشبعاً بمثالية عصر الإنحطاط ، لا يتصل بالواقع إلا من خلال نصوص تجمد فهمها على ضوء مقولات ومفاهيم تبلورت في عصور أقل ما يقال عنها أن تختلف إلى حد كبير عن عصرنا " (٨) وهو ما أدى إلى أن تظل القاعدة الإسلامية - مهما كانت واسعة - ضئيلة الفعالية والتأثير لأن تكوينها الثقافي يعزلها عن وسطها ويحرمها من فهمه .. (لأنها) تطرح مشكلات غير التي يحس بها الناس ويتألمون منها " (٩) ولا يكتفي الغنوشي بهذا التقويم النظري العام للحركة بل يخطو خطوات هامة في تحليل ، مناقشة أمثلة واقعية للعديد من القضايا مثل الموقف من الغرب ومن القضية الإجتماعية (والطبقة العاملة) وقضية المرأة في المجتمع الإسلامي .. الخ

فنتيجة لهذا الموقف النقدي أعيد النظر في الرؤية التي كانت سائدة عن الغرب باعتباره شراً مطلقاً وعلى كافة المستويات ، وثم التأكيد عوضاً عن ذلك على أهمية الفصل " بين الوجه السياسي الإمبريالي للغرب المؤيد للإستبداد في بلادنا والحليف الكامل للكيان الصهيوني والناهب لثرواتنا وبين الوجه الآخر للغرب كتجربة حضارية في عمارة الأرض واثراء التجربة الوجودية للإنسان ... " (١٠) فماذا كان الغرب سلسلة من الأخطاء - والتساؤل للغنوشي - فكيف استطاع أن يفرض هيمنته قروناً طويلة على العالم ؟

ويؤكد الغنوشي على الإيجابيات الجزئية لحضارة العرب - والتي يجب الإستفادة منها - مثل تحرير الإنسان من الإحساس بالعجز في مواجهة الطبيعة وإذكاء روح المغامرة والابداع الإنساني في كل مجال واتباع الطريقة العلمية في بحث الأمور والإعلاء من قيمة الحرية والكرامة الإنسانية ... الخ

إلا أنه يرى أن هذه الإيجابيات الجزئية لم تتكامل معاً في رؤية موحدة للعالم ، إذ بقيت جزئية متفرقة حيث " فشل العقل (الغربي) ... فشلاً ذريعاً في تقديم نظرة شاملة موحدة لكيان الإنسان ، فمنذ جزأ ديكارت كيان الإنسان إلى جسد ونفس وعجز عن اكتشاف العلاقة بينهما ... تركز الإهتمام على الجسد باعتباره امتداداً قابلاً للقياس .. فالتقط الماديون هذه النتيجة ليدفعوا بها إلى مداها الطبيعي : إنه لا حاجة لنا إلى البحث خارج هذه الدائرة " (١١) وانتهى الأمر بالعلم إلى " إنكار الحقيقة

الروحية (للإنسان) التي لم تقع في شباكه والتي لا تخضع لأدواته وتحليلاته... و"أصبح علم النفس بلا نفس ودرست الظواهر الاجتماعية علي أنها أشياء" - (١٢).

وفي النهاية فإن حضارة الغرب القائمة علي العلم وحده فشلت في أن تقدم للإنسان معني لوجوده وهدفًا لحياته وموازن ثابتة لأخلاقه مما أنتج إحساس حاد بالقلق واليأس والشعور الإنساني بالعزلة وساد مبدأ اللذ - كنتيجة طبيعية لفقدان مبدأ أعلي يوجه فاعلية الإنسان ... " وما الإستعمار ونهب موارد

الشعوب الضعيفة وزرع أجسام غريبة في كيانات الأمم كإسرائيل لإضعاف تلك الأمم وضمان استمرار استغلالها إلا ثمارا لهذه الفلسفة المادية " - (١٣)

والجدير بالملاحظة هنا أن الغنوشي يفرد لمزايا الغرب صفحات قد تزيد عن تلك التي يفرد لها لسلبياته ، وأنه يري أن الإستفادة من تلك المزايا التي كانت أسبابا لنهضته أمر له نفس أهمية الوعي بسلبياته وذلك علي عكس ما هو سائد في الفهم الإسلامي المعاصر بوجه عام .

من " التطور البشري " إلي " التجديد الإسلامي "

وإذا كان الغنوشي يتعامل مع الآخر الحضاري (الغرب) دون حقد أو رفض مسبق ، بل بنظرة موضوعية تقوم علي المعرفة الدقيقة له ورصد ماله من ايجابيات ومن سلبيات ، فإن هذا الموقف لم ينشأ من فراغ بل إنه يتأسس علي رؤية نظرية في " فلسفة الحضارات " والقوانين التي تحكم علاقاتها وتطورها عبر التاريخ حيث يري أن " ظاهرة التطور وهي من الظواهر الكونية العامة لا يمكن الإستفادة منها في حياتنا إلا بفهمها أولا ثم الخضوع لقوانينها الخاصة " - (١٤)

أما هذا القانون والذي يمكن التوصل إليه باستقراء تاريخ الأمم التي أنجزت حضارات كبرى فهو أنها " اتخذت موقفا مزدوجا من الحضارات الأخرى :

- ١- باستيعاب مكاسبها وخبراتها العلمية وفنونها العملية
- ٢- برفض قيمها وفلسفتها وآدابها ، وليس الرفض فحسب بل العداء الشديد لما تحمل من مفاهيم وقيم " (١٥) والإ تعرضت شخصية الأمة للاضطرب والإزدواجية بفعل تسرب قيم غريبة عن شخصيتها مع ما استعارته من فنون عملية ، ويضرب المثل بالعرب نفسه الذي أخذ التراث العلمي والتجريبي الإسلامي حارصا كل الحرص علي أن لا تتسرب إلي حياته ... قيم المسلمين وآدابهم ولغتهم ونظرتهم إلي الكون والحياة والإنسان .

وبرغم اتفاقنا مع الروح العامة لهذا الفهم ، إلا أننا نورد ملاحظتين ، الأولى هي ضرورة ألا يصل هذا الاعتزاز الحضاري إلي نوع من التعصب الشوفيتي بل يجب الوقوف موقفا وسطا ما بين الإنسحاق والتعصب ، أما الملاحظة الثانية فتتعلق بانتقال المعايير والقيم الثقافية من حضارة لأخرى ، فحتي هذه القيم تنتقل بالفعل علي المدي الطويل وهو ما يؤكد تاريخ الحضارات الكبرى - علي خلاف مايقول الغنوشي - المهم أن يتم استيعاب هذه القيم الجزئية من قبل الحضارة المستقبلية بشكل طوعي ليعاد تركيبها وامتصاصها تمثلها دون قهر ثقافي يستهدف استبدال الرؤية الكلية للكون في حضارة ما برؤية أخرى مما يوقع في حالة ضياع الهوية وهو ما يتخوف منه الغنوشي .

ويلخص الغنوشي مفهومه للتطور البشري بأنه تلك " العملية المزدوجة ، عملية الإحتفاظ بما هو جوهري من الماضي واتخاذه منطلقا لما يتجاوزه من الحقائق والمكاسب ، فالتطور = إحتفاظ + تجاوز " (١٦) فهو يرفض النظرة الماضية التي تري المستقبل تكرارا للماضي ، كما يرفض مفهوم التطور الذي يقوم علي أساس هدم القديم كله في ذات الوقت .

ويترتب علي هذا المفهوم " للتطور البشري " مفهومه للإجتهد و " التجديد الإسلامي " باعتبار أنه يتضمن " الإحتفاظ " بالثابت من التراث ونصوصه الملزمة القطعية ، وانتقاء ما يفيد من تجارب وخبرات التاريخ الإسلامي و " إضافة " الإجتهدات المعاصرة لإبداعنا الحضاري إلي أقصى مدي تسمح به الثوابت ودون خوف من الخروج علي اجتهادات السابقين (فهم رجال ونحن رجال) ولذلك فإن الغنوشي يؤكد علي أن يتم هذا التجديد " مع الحرص كله علي أن يكون ... لا حركة هدم متأزمة وإنما إحتفاظ مع التجاوز ، وأن يتم في إطار سلفية أصولية أي في حدود ماتسمح به النصوص من إمكانيات حتي وان انتهى الأمر إلي مخالفة اجتهادات سادات قديما أو حديثا " (١٧) .

وتفسر لنا هذه الروح المجتهدة الأصيلة نضج الموقف الإسلامي التونسي من القضايا الإجتماعية مقارنة بالعديد من الحركات الإسلامية التي " ظلت قاصرة عن استيعاب التجارب المعاصرة ... عاجزة عن فهم الواقع الإسلامي وتحليله ... فلم تنم في المسلم الحس الإجتماعي السياسي الثائر علي الظلم والإستبداد والفوارق الطبقية وبؤس الجماهير والنقمة علي القوي القمعية والاستعمارية فمحو حسه العقائدي ضد الإلحاد والزنا وشرب الخمر . " (١٨) علي حد قول الغنوشي نفسه .

ونتيجة لهذا التحول وتحت تأثير الثورة الايرانية عرفت الحركة " تحولا فعليا ، سواء علي مستوي المفاهيم أو علي المستوي التعبيري ، إذ بدلا عن الإسلام الجوهري - اللاتاريخي جاء الإسلام الثوري ، وعوضا عن الدفاع عن الثقافة الهامشية للنخبة حل إسلام شعبي وكلائي ومتحيز للمستضعفين وذو فحوي إجتماعي عميق ، ومعا د للإمبريالية " (١٩) وكان من مظاهر ذلك ايضا تحول الموقف من اتحاد الشغل (العمال) من التصدي للإضرابات بحجة أن الشيوعيون هم الذين يقودونها - ويعلق الغنوشي علي هذا الموقف السابق بقوله " وكأن الله إنما خلقنا لمقاومة الشيوعيين " - إلي الدعم القوي لقضايا العمال وإعلان التحيز إليهم وأن العدو الرئيسي هو التبعية في كل أشكالها والقائمون علي حمايتها .

ولكن هذا التجاوز للمنهج السلفي الإخواني في فهم القضايا الإجتماعية وغيرها ، لم يمنع الحركة الإسلامية التونسية من الإعتراز والإحترام الكامل لذلك التراث المعاصر ، كما لم يمنع الغنوشي من اتخاذ موقف المواجهة الفكرية الجادة مع أفكار " اليسار الإسلامي " والتي تبناها إحميدة النيفر وصلاح الدين الجورشي - تأثرا بأطروحات د. حسن حنفي في مصر - " والتي تجعل المقاصد الشرعية هي الحقيقة الوحيدة الملزمة من الشريعة .. كما اعتبرت الواقع ميزانا أساسيا لتقويم الأفكار والحكم عليها بما في ذلك النصوص الشرعية المحكمة " (٢٠) إن هذا الإقتراب - الذي انشق علي حركة " الإتجاه الإسلامي " وشكل كيانا باسم " الإسلاميين التقدميين " - ظل يحتفظ برؤيته الأساسية حول أولوية العقل علي النص ، وان صاغ هذه العلاقة صياغة جديدة ، العلاقة الجدلية بين العقل والنص ... (أي أنه) يجعلها في منزلة واحدة ، مما لا يمكن للأصولية الإسلامية قبوله بحال " (٢١) من وجهة نظر الغنوشي .

وتدعم حركة " الإسلاميين التقدميين " فكرة أن الحركة الإسلامية ، التونسية بوجه عام تتسم بالعديد من سمات " الحداثة " ، فالإنشقاق في هذه الحالة قد جاء بدعوي عدم انفتاح الحركة الأم (الإتجاه الإسلامي) علي

العصر والواقع وعدم فتح باب الإجتهد بالقدر الكافي وليس في اتجاه المزيد من التحجر علي النصوص والانكباب علي الماضي كما هو الحال في العديد من ساحات العمل الإسلامي ، كما أن الخلاف دار ويدور حول قضايا موضوعية لا تتعلق بصراعات علي الزعامة أو أشكال من " الشللية السياسية " ... الخ ، فموضوعاته تتعلق بمحتوي الخطاب الإسلامي بمنهج التغيير وأسلوب العمل ، وهي الموضوعات التي يتم تأصيلها فكريا ونظريا عبر تدارس موضوعات مثل طبيعة الظاهرة الاجتماعية والظاهرة الدينية بوجه عام ، والمنظورات السوسيولوجية المختلفة في فهمها .. الخ^(٢٢) وهي القضايا الأخلاقية التي كان علي الغنوشي ورفاقه أن يواجهوها بتنقيح أطروحاتهم التي تعمل في الساحة ، وهي أيضا الخلافات التي تمت ممارستها في مناخ من الموضوعية النسبية التي حافظت علي تقاليد الاحترام المتبادل مما شكل حالة تفاعل جدلي غير مسبوق في الساحة الإسلامية المعاصرة .

الفكر القومي وافتقار " رؤية العالم "

والحقيقة أن تقدم أطروحات الغنوشي الإسلامية غير منبت الصلة أيضا عن تجربته السياسية الأولى التي تفاعلت بحرارة مع حركة التحرر القومي وفي قلبها الثورة الناصرية ، التي تعاطف معها في شبابه الأول وشهد إجهادها بعد زخمها في الخمسينات والستينات ثم صعود الحركة الإسلامية .. كل هذه التجارب عاينها الغنوشي عن قرب خلال وجوده بالقاهرة في مطلع الستينات للدراسة الجامعية ثم إنتقاله لاستكمالها في دمشق - بسبب تدهور العلاقات التوتسية المصرية - والتي طلبها حتي عام ١٩٦٨ حيث انخرط نهائيا في صفوف التيار الإسلامي .

ويمكن للمرء أن يتجاوز فيقول أن أطروحات الغنوشي هي في جوهرها محاولة إسلامية أصيلة لتمثل وإعادة إنتاج طموحات وأهداف حركة التحرر القومي في العدل والحرية والمساواة والوحدة، تلك الأهداف " التي - علي نبيلها وضخامة الجهود التي بذلت في سبيلها - لم يزد منها وطننا إلا بعدا " (٢٣) علي حد قول.

ولا يركز الغنوشي علي التفسيرات الشائعة التي ترجع إجهاد حركة التحرر القومي إلي دور العوامل الخارجية متمثلة في قوي الرجعية والإستعمار - رغم إنكاره لها - ولكنه يؤكد علي تفسير داخلي هيكلي كامن في نسقها الفكري، فقد " عجزت حركة التحرر العربي ... عن تحسس نبضات الجماهير ، منبته عن همومها وقيمها وعواطفها " (٢٤) ، وعندما فصلت بين " الموقف العقائدي للمواطن والموقف السياسي والاجتماعي تحت تأثير الفكر العلماني العربي ... (مما جعل) الدعوات الاجتماعية والسياسية إلي الحرية والعدالة مجرد شعارات جوفاء لا يسندها أي أساس عقائدي يؤصلها ويؤججها ويحرك طاقات النضال من أجل تحقيقها " (٢٥) .

وتحتاج هذه النقطة الجوهرية إلي وقفة تأمل ، فالغنوشي يقول لنا أن المشروع السياسي - الاجتماعي لا يمكنه أن يستمر في النجاح إلا إذا استند - وبلغه الفلسفة المعاصرة - علي " رؤية كليه للعالم " ومنظور حضاري خاص نابع من ثقافته الأمة ، وإلا تعرض هذا المشروع السياسي للفشل رغم نبيل أهدافه ...

والواقع أن استقرار مسار العديد من التجارب الثورية يشير إلي صدق تلك المقولة النظرية، فالثورات الثلاث الكبرى في عصرنا الحديث : الثورة الفرنسية والثورة الأمريكية والثورة الروسية ما كان لها أن تكتسب دلالتها وصدقها لو لم تأت مستندة - في أهدافها السياسية المتباينة -- إلي رؤية للعالم مستقرة في الذهنية العامة لحضارة الغرب وهي الغربية الحديثه للعالم التي أتت علي أنقاض الرؤية القروسطية للعالم في أوروبا ، وهو ما

يفسر نجاح تلك الثورات السياسية والثقاف شعوبها حولها آنذاك، واستمرارها في اجتياز مرحلتها التاريخية حتي تبدأ إرهابات لتحول جديد في "رؤية العالم" فتبدأ في فقدان مصداقيتها.

أما مشروعات النهضة العربية الحديثة - علي اختلافها - فقد أتت في لحظة حيرة وعدم إستقرار وتنازع ما بين هذه الرؤية الحديثة الآتية من الغرب وبين تلك الرؤية الدينية التقليدية التي كانت نتاج عصور الإنحطاط- وليس الازدهار - في تاريخنا... لقد وقفت حركة التحرر القومي في موقع ما في المنتصف بين هذين الخيارين، منفتحة علي العصر وغير مستعدة للإلتقاط عن جذورها الحضارية في ذات الوقت... ولكنها - للأسف - جاءت في لحظة الحيرة وطرح السؤال، لا في لحظة اليقين وإمتلاك الإجابة، وهو ظرف تاريخي موضوعي لم يكن هناك مفر منه، وهو ما يفسر لنا إفتقاد حركة التحرر القومي للنظرية المتكاملة ناهيك عن تلك الرؤية المتكاملة للعالم

وكان لابد أن تمر سنوات وتتوالي تجارب وخبرات حتي تبدأ إرهابات تشكل هذه الرؤية مع جيل الغنوشي من إسلاميين وقوميين.

وإذا كان الغنوشي يؤكد علي ضرورة "تجذير" مطالب الجماهير السياسية والاجتماعية في الحرية والعدالة، فإن هذا "التجذير" عنده ليس واحداً في كافة المجتمعات، بل يرتبط بالخصوصية الثقافية لكل حضارة " فالحرية والعدالة إنما نمت في أوروبا في ظل ثقافة معينة ذات تصورات معينة للإنسان والحياة والوجود" (٢٦) وهذه هي " رؤية العالم" التي يطلق عليها العاملون في الساحة القومية إسم " المنهج" والتي دأب مفكرون القوميون علي بذل المحاولات لبلورته والذي وصل إلي أوضع صورته في منهج " جلد الإنسان" للدكتور " عصمت سيف الدولة

ولكن إذا كان المنهج عند القوميين هو قوانين عامه موضوعيه تصلح لكل البشر وتستقي من تأمل تطورهم التاريخي في كل زمان ومكان، فإن " رؤية العالم" عند الغنوشي هي نسق من المعايير والمسلمات والعقائد والقيم الثقافية تجاه الإنسان والحياة والوجود تخص حضارة بعينها دون غيرها، تستقي من " فحص دقيق لمكوناتنا الثقافية التي يمثل الإسلام محورها" (٢٧) وفي النهاية فإنه يري " أن أي عمل تغييرى نحو الأفضل وأي منهاج للحياة يجب أن ينبثق عن جملة تصورات واضحة لمنزلة الإنسان ووظيفته في الوجود وعلاقته ببقية عناصر الكون ووسائله الأساسية في الإدراك والمعرفة" (٢٨)

ولهذا السبب الجوهرى يحرص الغنوشي علي التمييز بين مفهومين للعروية، الأول هو المفهوم الثقافى للعروية علي إعتبار أن اللغة العربية هي وعاء لتلك الرؤية الإسلاميه للعالم مصدر العقائد والقيم والنظم، وأن العروية هي معطي موضوعي واقعي يشكل إنتماء " لا سبيل إلي إنكاره، أما المفهوم الثانى الذى لا يقره الغنوشي فهو العروية عندما تتحول إلي أيديولوجية علمانية متكاملة تجد مصداقها الفكرية في العلمانية الأوروبية وتطرح باعتبارها دين يزاحم الدين ويصير علي الحلول محله.

و بأسف الغنوشي لأن الفكرة الإسلاميه قد " طوردت ... من الحقل القومى... كما طوردت الفكرة القومية من الحقل الإسلامى ... وتسنى للمستعمر أن يدق ذلك الصراع إلي أوجه لتجذير التعرق داخل الوطن العربى وتكرس عقدة الصراع والعداء والحساسية بين الفكرتين الإسلاميه والقومية" (٢٩)

وينتقد الغنوشي الدعوات الدينية التي " رفضت ... مفاهيم القومية جملة دون تمييز بين مستوياتها المختلفة، مستوى الوجود الواقعي والمستوى المثالي الأيديولوجي، فالعروية في المستوى الواقعي الموضوعي هي

معطي واقعي لا يمكن التنكر له أو الانسلاخ عنه، إلا بتنكر الانسان لذاته والانفكاك عنها، فكما أن الهندي لا ينفك عن هنديته والفرنسي لا ينفك عن فرنسيته، فكيف ينفك العربي عن عرويته وهي رصيد أساسي لتوحيد المشاعر والأفكار والوحدة السياسية والتحرر الإقتصادي من الهيمنة الاستعمارية والتحرر من الغزو الثقافي شرطية أن يعانق الاسلام روحها" (٣٠)

ويفسر لنا هذا الموقف النظري، موقف التأيد السياسي النقدي من قبل الحركة الاسلامية في تونس " لكل محاولة للوحدة بين قطرين أو أكثر في الوطن العربي والاسلامي، علي إعتبار أن الوحدة تمثل إتجاها صحيحا في خط التاريخ والإعتقاد" (٣١)

إن أطروحات الغنوشي والحركة الاسلامية التونسية قد لا ترضي القوميين بشكل كامل - وهو أمر غير وارد وإلا تطابقت المواقف ولم تعد هناك قضية لتناقش بين الطرفين - ولكنها بلا شك الاطروحات الاسلامية الأكثر قربا من الفكر القومي - الناصري سواء علي مستوي منهج التفكير أو علي مستوي الموقف من الاجتهاد والتجديد الاسلامي أو بالنسبة لفهم القضية الاجتماعية أو العلاقة بين الإسلام والعروبة، وهي خطوه كبيرة علي طريق التقارب السياسي، بل والتطابق الفكري كمحصله إيجابيه لجدل تباري الامه الرئيسيين وهو الطريق الوحيد المثمر في مواجهة المحاولات الدؤبة لإذكاء حالة " الانشطار الثقافي" في جسد أمتنا العربية الاسلامية .

هوامش

- ١ - محمد عبد الباقي الهرماسي ، الاسلام الاحتجاجي في تونس (بحث مقدم إلى ندوة : الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط (١) ، أغسطس ١٩٨٧ ، ص ٢٥٧ .
- ٢ - إعتدنا في استنتاج هذه النتائج على البيانات الشخصية الواردة في : محمد الهامشي الحامدي أشواق الحرية: قصة الحركة الاسلامية في تونس ، دار القلم ، الكويت ط (١) ١٩٨٩ .
- ٣ - مصطفى التواتي ، الحركة الاسلامية في تونس ، كتاب " قضايا فكرية " القاهرة ، الكتاب الثامن ، أكتوبر ١٩٨٩ ، (عدد خاص عن : الاسلام السياسي الاسس الفكرية والاهداف العملية) ، ص ٢٠٠ .
- ٤ - محمد الهامشي الحامدي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٧٧ .
- ٥ - راشد الغنوشي ، تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الاسلامية بتونس (حركة الاتجاه الاسلامي) ، نقلا عن كتاب : حكة الاتجاه الاسلامي في تونس ، بحوث في معالم الحركة مع تحليل وتقائتي (٣) ، ص ٣٦ .
- ٦ - نفس المصدر ، ص ٣٧ .
- ٧ - راشد الغنوشي ، العروبة والاسلام ، (نقلا عن كتاب: حكة الاتجاه الاسلامي في تونس ، مقالات في فكر الحركة (١) ، ص ١٣٧) .
- ٨ - راشد الغنوشي ، الفكر الاسلامي بين المثاليه والواقعيه ، صحيفه الوحدة التونسية ٨٢/٥/٢٩ ، ٨٢/٦/٥ ، (نقلا عن كتاب : حركة الاتجاه الاسلامي في تونس ، مقالات في فكر الحركة (٢) ، ص ٨٨) .
- ٩ - نفس المصدر ، ص ٩٣ .
- ١٠ - محمد الهاشمي الحامدي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٨٦ .
- ١١ - راشد الغنوشي ، من جديد .. نحن والغرب ، مجله " المعرفة " ، (١١/٨/٧٨ ، ٢٠/١١/٧٨) ، (نقلا عن كتاب: حركة الاتجاه الاسلامي في تونس ، مقالات في فكر الحركة (١) ، ص ٩٨) .
- ١٢ - نفس المصدر ، ص ٩٨ .
- ١٣ - نفس المصدر ، ص ٩٩ .
- ١٤ - راشدا الغنوشي ، التغريب وحتمية الدكتاتورية ، " الغريب " ، عدد (٦) سنة (٦) ، سبتمبر ١٩٨٠ ، (نقلا عن مقالات للغنوشي جمعها أعضاء الحركة ، دار الكروان للطباعة والنشر والتوزيع باريس ، ص ٢٤) .
- ١٥ - راشد الغنوشي ، التطورات = إحتفاظ + تجاوز ، " المعرفة " ، عدد (١٥) سنة (٢) ، ١٩٧٤ ، (نقلا عن كتاب: حركة الاتجاه الاسلامي في تونس (١) ، ص ٤٧) .
- ١٦ - نفس المصدر ، ص ٢٨ .
- ١٧ - راشد الغنوشي ، تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الاسلامية بتونس ، (مصدر سبق ذكره) ص ٩٣ .
- ١٨ - راشد الغنوشي ، العروبة والاسلام ، (مصدر سبق ذكره) ص ١٢٨ .
- ١٩ - محمد الباقي الهرماسي ، مصدر سبق ذكره ، ص ٢٦٦ .
- ٢٠ - محمد الهامشي الحامدي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٧٦ .
- ٢١ - راشد الغنوشي ، تحليل للعناصر المكونة للظاهرة الاسلامية بتونس ، (مصدر سبق ذكره) ص ٤١ .
- ٢٢ - أنظر علي سبيل المثال لا الحصر : عيد العزيز التميمي وصلاح الدين المجورشي وكمال بن يونس ، قراءة من الداخل لواقع العمل الاسلامي: من أجل تصحيح الوعي بالذات ، مكتبة الجديد ، تونس ، ١٩٨٥ .
- ٢٣ - راشد الغنوشي ، العروبة والاسلام ، (مصدر سبق ذكره) ص ١٣٣ .
- ٢٤ - نفس المصدر ، ص ١١٣٤ .
- ٢٥ - نفس المصدر ، ص ١٣٥ .
- ٢٦ - راشد الغنوشي ، التغريب وحتمية الدكتاتورية ، (مصدر سبق ذكره) ص ١٦٩ .
- ٢٧ - نفس المصدر ، ص ١٦٩ .
- ٢٨ - محمد الهامشي الحامدي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٧٦ .
- ٢٩ - راشد الغنوشي ، العروبة والاسلام ، (مصدر سبق ذكره) ص ١٣٩ .
- ٣٠ - نفس المصدر ، ص ١٤٤ .
- ٣١ - نفس المصدر ، ص ١٤٦ .

أحمد بن بله

نحن والإسلام والعالم الجديد

يقول الفلاسفة أننا نعيش في زمن «الشك المنهجي» وكثيرون يعتقدون بأن «الله قد مات» قتل العلم والتكنولوجيا والعقلانية والتطور . الشك باعتباره منهجا معياريا لكل تأمل فلسفي ليس شيئا جديدا . هو الشك المنهجي ، المتشائم عمدا ، والمتولد عن غرق الايديولوجيات والمنظومات في الغرب . لكن هل تبرر مثل هذه المعاينة حكما أكثر تعميما يؤكد «موت الله» في غير الغرب وفي كل مكان ؟

صحيح بمعنى من المعاني ان الثورة الصناعية التي ادت الي تركيز اقتصادي وسياسي متعاطفين دوما مضا فين لإنحرافتهما ، وميلاد عقلانية مبتذلة تشكل خلفية النظام كله ، تعطي الافضلية للكمي وللعلوم الدقيقة زعما ، كل ذلك جعل من المصنع كاتدرائية لدين جديد ومن الريح الأضل لكنيسة جديدة . لكن من يستطيع أن يزعم بأن هذا قد نجح تماما في الغرب نفسه ؟ ظاهرة جان الثاني ، وجماهير الشباب الغفيرة المتدافعة لتحجته ، واشعاع بعض الكنائسي في امريكا الوسطي والجنوبية التي انحازت للعدل ، واكثر من ذلك أيضا ، ما يجري وراء الستار الحديدي ، في الجمهوريات الاسلامية او في بولاندة مثلا ، سيما في اكرانيا وغيرها ، الا تدحض مثل ذلك الحكم ؟

من جهته عاش عالم الاسلام وما زال يعيش علي هامش مثل هذا القلق ، علي هامش مثل ازمت الضمير هذه . كان الله في عالم الاسلام حاضرا دائما . انه حاضرا في الأفعال الكبرى كما في حركات وسكنات الحياة اليومية الأقل شأنًا .

بينما الله اليوم غائب عن الاهتمامات الجوهرية للكثيرين في الغرب ، فان العالم الاسلامي يحيا -وخاصة عند الشباب- فترة من الحماس الديني لا مثيل لها منذ عقود من السنين .

الانحطاط السياسي الذي أصاب العالم الاسلامي ، ادي احيانا الي الحديث عن انحطاط الاسلام ، وهذا الالتباس فقط ، يدل علي جهل كبير بالاسلام . لم يتأثر الاسلام جديا بانحطاطه السياسي . انه لم يتخل عن حدوده الجغرافية الموجودة أبان تدمير عصابات المغول لبغداد عاصمته السياسية والروحية .

تقييم الانحطاط السياسي نفسه ينبغي أن يعاد فيه النظر ويصحح جديا ، فالخلافة العثمانية ظلت زمنا طويلا بدون نظير في قلب أوروبا نفسها حتي سنة ١٦٨٣ . كما ينبغي ان يصحح علي الصعيد الثقافي : فالحضارة المنغولية الباهرة لم تخرب الا في القرن الثامن عشر بسبب التغلغل الاستعماري الانجليزي . الا يعيد اسم أكبر الي الذاكرة ابهة حضارة ما زال يريقها المعماري يثير العجب والاعجاب حتي اليوم ؟

مثل هذه الأخطاء ، مصدرها الخطأ الشائع الذي يخلط ، فيما يتعلق بالاسلام ، بين الزمني والروحي . وحتى فيما يخص الانحطاط الزمني فمن الخطأ تأريخه بسقوط بغداد في ١٢٥٨ . اي تشييته انطلاقا من الانحطاط السياسي للاسلام العربي . من مساويء مثل هذا الخطأ محو خمسة قرون من التاريخ .

ما كاد حكم خلفاء أكبر يتهاوي وما كاد تقدم العثمانيين يصد حتي ظهرت افكار جديده في العالم العربي . فقد ساعد حكم محمد علي في مصر علي بزوغ حركة الاصلاح الديني والثقافي والنهضة مع ظهور جمال الدين الافغاني . وستبلغ الموجه ، عبر امواج متعاقبه ، تخوم الاسلام لتحبيه حتي ايامنا هذه ولتتركز في ايران مع الثورة الاسلاميه . بينما الشباب في كل مكان من ارض الاسلام يتدفق علي المساجد مطالبا باستعادة هذه المساجد لوظيفتها القديمة كخليه حية توجه حياة مجتمع يستضيء بنور الايمان بالله .

حركة اصلاحية اخري تستمد تعاليمها من نفس مصدر حركة النهضة (ابن تيمية) كانت قد ظهرت قبل ذلك في قلب الجزيرة العربية نفسها . هذه الحركة قادها رجل بارز هو محمد بن عبدالوهاب ، عرفت فيما بعد باسم الوهابية . لكن هذه الحركة بعد أن احييت كثيرا من الامال ، بقت هامشية . بينما اخصب فكر جمال الدين الافغاني اخصابا دائما للعالم الاسلامي . هذه المساجد التي لا تفرغ وهذه المنارات المتكاثرة الشاخصة نحو السماء كصلاه خاشعة ، ندين بها أولا لتعاليم جمال الدين الافغاني .

جمال الدين هو فكر تجسد فعلا . لقد كان حقنه من الكظريين - الادريينالين - انعشت جسد الاسلام . لكن رسالة الاسلام وكذلك الهيبة الروحية والثقافية والسياسية لاسلام الانحطاط السياسي بقت عالقه في قلوب من آمن به ، لكي لا تفارقها ابدا . حتي عندما يكون هذا الايمان غير معاش بشكل كامل وغير مضطلع به علي نحو صحيح .

سجلت سنة ١٤٩٢ الي جانب سقوط غرناطة حدثا هائلا مع بداية مغامرة لا نظير لها بالنسبة للغرب لكن ايضا بداية انحراف سيقوي ، علي مر السنين والقرون ، تطورا يجسده ويرمز اليه تصريح العالم الفرنسي لابلاس بخصوص الله ، مؤكدا انه لم تعد له به حاجة كافتراض في منظومته الفكرية .

كانت اوروبا عند اكتشاف اميركا تتحكم في ٩٪ من الكرة الأرضية . ولحظة انهيار الامبراطورية المغولية في الهند ، كانت تتحكم في ثلثها ، وباتت تتحكم في ثلثي الكرة الأرضية بعد مؤتمر برلين والاقتسام الاستعماري للكرة الأرضية حوالي ١٨٨١ . وعشية الحرب العالمية الاولى كانت القارة الاوروبية تسيطر علي ٨٥٪ من أراضي القارات الخمس .

إله الغرب

مع ميلاد هذا العام الجديد ظهر إله جديد : هو الرأس ماليه التجاريه التي اعقبتها الرأس ماليه الصناعيه التي ستولد منها الامبرياليه. مثل هذا النظام لا يسمح بالوجود الدائم لالهين اثنين في نفس الوقت . وقد تم هذا علي حساب الاله الاول . الاداة التي تغلبت عليه اسمها الباراديجم أو النموذج . هذه الشريحه المقسمه في الحقيقه والتي تحفر وتثقب بدون هواد ه كمشقب العظام . ادي كل هذا الي نجاحات مدوخه : نزل الانسان علي سطح القمر ، تراجع المرض تراجعاً مشهوداً . اختفت الأوبئه أو كادت انتشرت المعرفه بكثافه - علي الأقل في نصف الكرة الغربي - وبغض النظر عن مضمونها - اما الحسنات الماديه فمن ذا الذي يتجا سر علي انكارها ؟.

لكن يا لفداحة الثمن الذي دفعه الانسان والطبيعه معا ، ويشمن أي تبذير سفيه ، لأن هذا الاله الجديد ينفث سم الانانيه التي بلغت مدي لم تبلغه قط . ولأنه يقتل . وها في نفس اللحظة البيت يعلن فيها << لتتحقق ارادتي >>.

لقد اعتاد الانسانيه علي التضحيات الفرديه والجماعيه ، التي قامت علي مذبح الطموح و<<المجد >> . لكن هذا الاله سيقتال عرقاً بكامله : العرق الأحمر ، شمال وجنوب اميركا . وسيجعل البيض الوافدين من اوروبا يستأثرون بأرض الهنود الحمر . والذين استطاعوا منهم البقاء لم تكتب لهم الحياه الا بانطوائهم في تخوم غابات الامازون ، او بحشرهم في حظائرهم الخاصه التي ليس بإمكانهم مغادرتها لأقرب مدينه لهم الا اذا كانوا حاملين لجوازات سفر داخل نفس الأرض التي كانت قديماً << موطنهم >> . من بقي حيا من هنود اميركا لا حق له في الحياه الا في سراديب موت جديده وحتى هنا فهم ما زالوا مطاردين . ولكي يقطعوا نسلهم ، ها هم يعقمونهم . وينشرون بينهم الادمان علي الكحول. وفي نفس الوقت الذي يتعرض فيه هنود اميركا للاباده العرقيه ، يتعرضون ايضا لاغتتيال من نوع آخر - اغتيال الروح - لاقام اضخم عمل تدميري عرفه تاريخ البشر . ان التصفيه الجسديه لهنود اميركا ما زالت متواصله ليومنا هذا . ففي بوليفيا ، يقتلون بالطعم المسموم كما لو كانوا ذئاباً او كلاباً سائيه . عندما يأتون جوعي ليحوموا حول مزارع البيض . في البرازيل كما كشفت ذلك صحيفه <<لوموند>> ، ينظم البيض في غالات الامازون رحلات قنص لاصطياد الهنود الاميريكيين . ومنذ سنوات قليله اغتيل هنود اميريكيون في كاراكاس . لماذا ؟ لان سوقها كان يعاني من ندره الجلود المدبوغه .

ولادة هذا الاله الجديد وهذا العالم الجديد الموسوم باغتتيال العرق الاحمر ، ترافقت ايضا مع اخذ زبد عرق آخر : العرق الاسود بالنخاسة ، المختلقه عن الرق المنزلي ، المعروف في العالم الاسلامي والذي يريد بعض الغربيين ان يشبهه بها . حتي ولو كان الرق المنزلي نفسه مذلاً للانسانيه جمعاء . لم تنته النخاسه

الا في القرن التاسع عشر . وليس ابدا لأسباب أخلاقية كما حاول بعضهم ايها - الدوافع الأخلاقية لم تلعب سوى دور جد ضئيل في صدور قرار منع النخاسة . لقد منعت النخاسة لان إنجلترا لم تعد في حاجة اليها نظرا لتقدم اقتصادها . وكانت إنجلترا تهدف من منع النخاسة مضايقة منافسيها المباشرين وخاصة الفرنسيين . الشجار المتعلق بالرقم الدقيق لاختطاف العبيد السود يبدو في الواقع مشاحنه مخيفه نظرا لخطورة الموضوع . هل بلغ ١٠٠ مليون انسان ، اذ ان عدد العبيد بلغ ١٠ ملايين باعتبار ان عبدا واحدا يحتفظ به النخاسون الغربيون مقابل ٩ عبيد يقتلون كما يؤكد بعض الباحثين ، أم ان الرقم كان اكثر تواضعا ؟ حتي اذا لم نحتفظ ، علي افتراض المستحيل ، الا برقم ١٠ ملايين الذي لا يستطيع احد انكاره لانه معترف به من الجميع . يكفي ان يتذكر الانسان لكي يقتنع بما كان با لامكان ان تكون افريقيا اليوم ، ان إنجلترا لم يكن تعدادها الا ٣ ملايين نسمة يومئذ . وكان لابد من انتظار عصر نابليون لكي تصبح فرنسا بالخمسة والعشرين مليون ساكن اكثر بلدان أوروبا سكانا . اذ ان عدد سكانها كان مساويا لعدد باقي سكان أوروبا .

اضف الي ذلك ان المكسيك وحدها كانت تعد ٣٠ مليون ساكن عند قدوم الكورتيس الاسباني . وبعد ٣٠ عاما انخفض هذا الرقم الي مليون واحد فقط . هذا وحده كاف لبيان مدي المذبحة التي ارتكبت ضد العرقين الأحمر والأسود

تقريبا في نفس الوقت الذي تقرر فيه الغاء الرق ، كان الاستعمار يحل محله . والاستعمار ليس الا رقا مقنعا بالكاد ، مرفقا بنهب ومذبحة كونيتين . فالجزائر وحدها فقدت نصف سكانها خلال المقاومة التي قادها الامير عبدالقادر : ٣ ملايين ساكن . ولكي تستعيد استقلالها فقدت مليون ونصف مليون انسان . ومن ذا الذي يتجاسر علي تقديم رقم اجمالي لجميع ضحايا المقاومة التي قادها المقراني وانتفاضتي اولاد الشيخ ، وانتفاضة الظهرة وزاعتوتا ومحاولات انتفاضات اخري محلية . ،لابد ان نضيف الي كل هذا تلك الحشود البشرية الهائلة من الرجال والنساء والاطفال المحبوسه ١٨ ساعه يوميا بين جدران المصانع هذه الكنائس الجديد ، تلك الحشود البشرية الهائلة باتت تقدم قربانا علي مذبح أمن الجديد : الربح .

كنتيجة طبيعيه للتركيز الاقتصادي المتعظم دوما من أجل ربح دائما اكثر ، ظهر تركيز سياسي ادي الي نهايته المنطقية : حربين عالميتين ، الاولى كلقت الانسانيه ٢٠ مليون قتيل ، والثانيه ٥٠ مليون ، ومن نتائج ذلك ايضا : معسكرات الجنود وغرف الغاز العنصريه ، والجولاج ومستشفيات الأمراض العقلية لمعارضى موسوليني وهتلر وستالين ، قنابل هيروشيما وناجازاكي العنصريه ومبيدات الاوراق التي اسقطت بالاف الاطنان في فيتنام ، والاتهار والبحيرات والبحار الملوثة ، والهواء الملوث أيضا مع رواسبها الاجتماعيه :

العنف الأعمى والأثانيه

ستقولون ان كل هذه الشرور قد خرجت من جرة ياندورا خطأ . انها بالعكس حلقات في نفس السلسلة يشد بعضها بعضا ويبيشر احدها بالآخر ، واولها متضمن سلفا في اخرها . من اول هندي اميركي اغتيل

الي مبيدات الاوراق في فيتنام ، يوجد في نفس المنطق المرعب الذي حدد انحرافا في مسيرة المصير البشري لم ينج من شره أحد .

التبذير ، هو بالتأكيد حطام هذه الأشياء ، هذا التلوث الذي يعلن افلاس النموذج الذي قامت عليه الحضارة الحديثه بكاملها . بهذا الاطار الضيق الذي يقدمه الإنسان ، بهذا الانتقاص لكل ما يجعل حياته نوعية ، بالهواء الذي يتنفسه ، وبالماء الذي يشربه ويلعب فيه ، بالمعمار الذي يخنقه والذي يجعله كل اسبوع يبحث بحثا مسعورا عن قرار قصير الي الطبيعه نفسها التي يعمل جاهدا علي تدميرها دون رحمة . لكن التبذير هو ايضا وخصوصا تبذير الانسان . فكل واحد يؤثر في الاخر كنوع من الفعل ورد الفعل . هذا الجرم يطال الغرب والشرق معا .

اعرف بالتجربه ان ما قلته حتي الان بقلق الكثيرين في الغرب . وسيجد فيه بعضهم نبرات عنصريه ضد الغرب . لكن ذلك سيكون افتياتا علي الكلمات . لا اريد ابدا ان اقيم محاكمه للغرب كله ، الذي شيد الكاتدرائيات ، غرب القديس اوجيستان والقديس توما الاقويني .

لقد انتج الغرب رجالا ونساء اجلاء ، وانا اجدر من يتحدث عن ذلك . انا الذي كان علي ان اعد صداقاتي الوثيقه خلال حياة مضطربه . وقد وجدت دائما في الغرب مثل هذه الصداقات . وهذا مالا انساه . ان الامر يتعلق فقط باصدار حكم علي مرحلة تاريخية سيطر عليها الغرب لا اكثر ولا اقل . من الذي لا يري ان حصيلة هذه المرحلة التاريخيه - لا تاريخ الغرب كله - لها جوانب سلبيه بل كارثيه لشعوب كثيره غير غريبه ، لكي لا نقول علي اعراق باكملها - خاصة العرق الحمر - بل انها في نهاية المطاف سلبية حتي بالنسبه للغرب نفسه . من الذي لا يري ان هذه الحضاره التي ولدت منذ خمسة قرون تقريبا قائمه علي قبر الهنود الحمر وان عظاما بشريه هائله تملؤ الارض حول مائدة الوليمة المنصوبه ؟ لماذا لا يسمح بالخوض في هذه المسأله الخطيرة الا تلميحاً لا تصريحاً ؟

واقعه واحده تكفي لفهم ما تقدم فهما افضل . منذ بعض الوقت بدأت وسائل الاعلام تتحدث عن الهنود الحمر ، عن الفظائع التي لحقتهم وما تزال تلحق لهم . صدرت كتب وصفت بجديده وموهبه مأساتهم ، موت روحهم ، ابا دتهم كأقليه التي تتم ابا دتهم كنوع انساني التي بدأت منذ خمسة قرون والتي ما زالت متواصله حتي اليوم كما رأينا ذلك من قليل .

لكن من ينددون بهذه المأساة يكتفون ، كما في السيرك الروماني ، برفع الاتهام نحو السماء لكي يطلب عدم الاجهاز علي الضحيه << كفي ، شيئا من الرحمة >> هذا ما يقولونه للانسانيه .

كم هو عدد الذين يطالبون بشيء غير الرحمة للهنود الحمر الأميركيين ؟ المطالبه مثلا باسترداد الأميركيين لممتلكاتهم ، وقبل كل شيء بأرضهم وثقافتهم . ولن يكون ذلك سوي وضع الأمور في نصابها الصحيح . بالطبع ، هذا امر لا يعقل ، ضرب من الهذيان أليس كذلك ؟

هل بسبب << لانازا >> (وكالة الفضاء الاميريكيه) ومخزون القنابل النوويه المودوعه في بطن الولايات المتحده ، والقوه الهائله لاسلحة الدمار التي تكدست فيها ؟ لكن ليس بسبب ذلك فقط : بل

ايضا بسبب جيفرسون ، لنكولن ، جامعة بركلي ، ومعهد ماساشوش بل بسبب جون هاين وارنر ميللر او كل ذلك مجتمعا وهو ما يشير الابتسام ، نعم ، ابتسامه الرثاء عندما نستحضر موقفا آخر مختلفا تماما عن موقف الاسترحام او موقف الاصبع المرفوع الي السماء .

بالرغم من ان التاريخ قد برهن علي ان لا شيء بنهائي وانه يعرف كيف ينتظر طويلا وطويلا جدا احيانا ، لذكرنا بهذه الحقيقه . نادرا ما يعفوا التاريخ عن الجرائم الكبرى . ، ابادة الهنود الاميريكيين ارتكبت ضد عرق بكامله . لكي لا نتحدث عن الجرائم التي ارتكبت ضد السود ، سكان المستعمرات واليهود الغجر . يكفي ان ينظر الانسان حوله وان يلقي نظره ثاقبه علي ما هو قيد الحياه . سيتضح عندئذ ان موت الهنود الاميريكيين طويل جدا . ورغم انهم ملاحقون حتي في قلب الادغال الامازونية فانهم يثيرون تقريبا في كل مكان ببطء . ولكن بيقين ، موجه متصاعده من الجنوب نحو الشمال . منذ الآن في خمس جمهوريات اميريكيه وسطي وجنوبيه يمثل الهنود الحمر اغلبية السكان .

التاريخ والطبيعه ويد الله تعرف الطريق الافضل لاصلاح مظالم جريمة من اكبر الجرائم في تاريخ البشر . هذا الاصلاح للجريمه هو اولا ديموغرافي . وجميع المكائد ، الفكرية ، والمادية ، ولوقف تزايد عدد سكان الهنود الحمر لم تجد نفعا . لكن اصلاح هذه الجريمه يأخذ احيانا شكلا سياسيا عندما لا يلجأ الي حمل السلاح كما في غواتيمالا . بالتأكيد << لانازا >> حاضرة تصوب صواريخها نحو السماء ، لكن اقول لمن تظمنهم هذه الصواريخ المصويه نحو السماء لا تنسو المثل الاسيوي القاتل : << عندما يشير الاصبع الي القمر ، يري الاحمق الاصبع >> .

الإسلام التقدمي

في مواجهة العلم ، والتكنولوجيا ، والعقلانية وتطور << الشك المنهجي >> عند الفلاسفه الجدد ، ليس الاسلام في هذا السياق ملجأ ، محاولة للتعليق بالماضي امام الخضات الاجتماعيه والثقافيه التي لم يسبق لها نظير علي وجه هذه الارض ؟ اسألوا انفسكم . اذا كان علينا ان نتحدث عن ملجأ ، فإنه ينطبق اكثر ما ينطبق علي هذا الجزء من الشباب الغربي الحائر الباحث عن دين جديد ودخيل ، وعن آلهة جديده . الاسلام لا يرفض استخدام العقل . وهذا تحصيل حاصل . وانما هو يرفض استعمال العقلانيه للعقل . وبالمناسبه ، فمن المفيد التذكير بأن الكوجيتو << أنا افكر فأنا موجود >> قد صاغها حرفيا تقريبا الغزالي . اي قبل ديكارت بأكثر من خمسة قرون . وليس من المستبعد نظرا لشهرة الغزالي في اوروا يومئذ ان يكون ديكارت قد اخذها عنه . لكن الغزالي استخدم الكوجيتو استخداما مختلفا قاده الي التصوف . اختياراتي ليس هذا مكانها . وهذا ما احب التأكد عليه . رغم اني اكن احتراما كبيرا للغزالي الذي يعتبر احد افضل الأدمغه في تاريخ البشر ، فاني اقف بالحري الي صف ابن رشد في السجال بينه وبين الغزالي . واعتبر ان احد اسباب الانحطاط الديولوجي للاسلام يعود الي ان مجهود ابن رشد لم تقع متابعته ، وان العلم الاسلامي لن يأخذ نوبته ويلعب دوره . النوبه ستنتقل الي الغرب واولا بواسطة القديس توما الاقويني حتي في دحضه لافكار ابن رشد .

في حين ان الله قد طرد من الحياه في الغرب وحل آلهة آخرون محله ، فإن الغالبية العظمي من المسلمين لا تعترف الا بآله واحد : اله الاسلام . وهو نفس اله الكتاب من اليهود والمسيحيين .

قدرة الاسلام علي تعبئة الناس في اتجاه التقدم لا تحتاج الي برهان . فالتاريخ يشهد عليها بوضوح . من وجه شعبنا نحو التحرر غير الاسلام ؟ اليس افتراء علي الكلمات ان ننسب للقوميه معني غير معناها الحقيقي عندنا ؟ عندنا في الجزائر ، في المغرب ، في تونس ، في مصر والسودان وفي كل مكان من دار الاسلام في مواجهة كل التحديات الخارجيه وخاصة التحدي الاستعماري والامبريالي . وعندما كانت جميع قناعاتنا تهتز وجميع احلامنا تتلاشي ، لم يكن اخر ملجأ لنا ، الذي هو غالبا رمز النصر هو الله اكبر ، الذي يحيي الهمم الخامده ، ويزيل الخوف في القتال في حرب رمضان كما في طهران . في غزه نوفمبر ١٩٥٤ كما في زمان الامير عبدالقادر ، من حرب الريف الي حرب الحاج عمر في افريقيا السوداء ، من حرب المهدي في السودان الي حرب عمر المختار في ليبيا .

في كل مكان ، عندما كنا نظن اننا قد اصبحتنا نزرع تحت الاغلال ، فإن هذه الصيحه ، هذه القذيفه الناريه التي نرميها في وجه العسف والطغيان والحيوانيه كانت دائما تتصاعد من صدورنا تمجيذا لله وتشريفا للانسان . والتقدم اليس هو قبل كل شيء حريه وكرامة ؟

اما فيما يخص قدرة الاسلام علي << التعبئة في منظور تقدمي >> فلا بد من ان نعرف مضمون هذا التقدم . ما هو التقدم المقصود ؟ هل التقدم الذي يقود الي الاندهاش امام ادوات مجتمع الاستهلاك ، التي هي قادرة علي نقل الانسان الي القمر ، لكنها في نفس الوقت تملؤ ثلث المستشفيات بضحايا الأمراض العقليه ؟ هل التقدم الذي يجعل رواد الفضاء يضربون الرقم القيا سي في الدوران حول الارض مدة ١٠٠ يوم ، لكنه يسجن ٧٠٪ من المسنين في ملاجيء العجائز ، التي هي تمهيد للموت ويجعلهم يفضلون رفقة القطط والكلاب (بنسبة عائلة الي اثنتين في فرنسا حيث تبلغ الميزانية السنويه لصيانة الكلاب وحدها حوالي ٤٠٠ ميار فرنك قديم) ؟ هل التقدم الذي يحل رموز الجنيه (عنصر الوراثة) ولكنه يقدم بسخاء (٣٠ مليون دولار للمنظمه العالميه للصحه لتمويل مشروع مكافحة الامراض الاستوائيه التي تكبل مليار انسان وتجعل حياتهم جحيما ؟ هل التقدم الذي لا ينفك يضاعف الهیطات الرسميه للمساعدة في نصف الكره الشمالي لتعويض الخراب الذي لا يعوض الذي احدثه نصف الكره الجنوبي ، خراب هذا العنف الأعمي الذي يعود اليوم اليه والذي لا يستثني حتي الأطفال المختطفين او المقطعين اربا لقاء فديه ؟ هل التقدم الذي يبدو انه سيعود بنا من جديد الي الطاعون الاسود ومشتقاته مثل المنظمات العنصريه في الولايات المتحده والفاشييه في ايطاليا ، بعد جيلين بالكاد من اختفاء موسوليني ، هتلر ، ستالين ، جوبلس ، وبيريا ، أليس المحيط الحيوي ونادي روما هما اللذان يرفضان هذا النوع من التقدم؟

علينا اذن ان نسوي مشكله دلالة الكلمات قبل ان نقدم اجابه او بما هو اذق ، بعض عناصر اجابة ، لان الاجابه التي بامكانها تقديم حل مرض لجميع المسائل المرتبطه بجميع المشاكل الملحقه ما زالت الانسانيه لم تصل لحلها بعد . المسأله المتعلقه بقدرة أو عدم قدرة الاسلام علي << تشجيع >> التعبئة في منظور التطور يحمل في ثناياه اتهامات اشد خطوره حتي ولو لم يكن الا موحى به لاثمهم الا قدره علي التعبئة بل القدره علي التطور نفسه . وبالامكان ترجمة هذا الاتهام كما يلي : اليس الاسلام مصابا بعجز عن تشجيع التطور بمفهومه الغربي ؟ في الواقع هذا الأمر لم يدرس بما فيه الكفايه في نظري . لقد بدأ الاسلام << ينكفي >> اذا تحدثنا مثل فوستر دالس في اللحظه نفسها الذي لاحت فيها معالم مرحله تاريخيه جديده: مرحله الرأسماليه التجاريه التي تحولت فيما بعد الي رأسماليه صناعيه .

العجز عن بعث التصور الرأسمالي الا يكون في الواقع عجزا عن التكيف مع نظام بعينه : هو الرأسمالية وكذلك مع النظام الآخر الذي يزعم نفي هذا الاخير : الماركسيه ؟ هذا المشكل يستأهل الطرح وما زالت بعض الدراسات المفيدة احيانا لم توفيه حقه .

من جديد ها هو الاسلام ينبض حياة ، وغدت شعبيته علي مسرح التاريخ مشهوده الآن حيث نضجت شروط جديده تسمح للانسانيه بان تتجاوز المرحلة الرأسماليه في تعبيرها المعروف . الا يدل هذا من قبل الاسلام علي سعي حثيث لتشجيع التطور شرط ان يكون هذا التطور قد اعد ليكون في خدمة الانسان اولا واخيرا ؟ حتي اذا لم يصل بعد لشيء من ذلك ، فان هذا الظمأ ، هذا التوتر من اجل بلوغ هذا الهدف ، الا يشجعان علي الثقة فيه والاتكال عليه ؟ ان مايتراءى شرا ، حتي وان كان قد صيغ تلميحا ، الا يكون هو الاحترام الذي تقدمه الرذيله للفضيله ؟

ليس من الوارد هنا تقديم برنامج عمل دقيق يندرج ضمن مشروع حضارة جديده . مثل هذا العمل ما زال لم ينجز بعد . ولا بد لانجازه من جهد واجتهاد جماعي يبذلها المسلمون خاصة من أوتي منهم العلم الضروري لاعداد مثل هذا المشروع وهو ما لا املك منه شيئا . لكن الي جانب هذا الجهد الفكري المطلوب ، العمل مطلوب للتصحيح الضروري . بالتأكيد ، لن يخرج مشروع هذه الحضاره من << غرفة التأمل >> من مخبر ، مثل بدلة جا هزه ، بل يتكون شيئا فشيئا بلمسات متتاليه ضمن عمل في الهواء الطلق والحر يرتبط بالتأمل والجهد الفكري ارتباطا جدليا .

حضارة أخرى

ما هو المقصود عمليا ؟ المقصود هو مشروع حضاره - اذن ذات بعد كوني - نعارض به الحضاره الرأسماليه ونظامها العالمي ، مشروع ارقى نوعيا ، يرمي الي علاقة نوعيه بين الانسان والانسان وبين الانسان والطبيعه . ولن يكون هذا ممكنا الا اذا قضي هذا المشروع الحضاري قضاء مبرما علي هذه الثمره التي عفنت كل شيء في النظام الغربي : الا وهي استغلال الانسان للانسان واستغلال الاجهزه للانسان . واستغلال الانسان للانسان الذي يقوم عليه النظام الاجتماعي في الغرب واضح كل الوضوح في الاشتراكيه المطبقة في الدول الشرقيه << اغتصاب املك المغتصبين >> في الاشتراكيه الشرقيه تمت لكن لا لصالح المنتجين المباشرين بل لحساب اكثر المغتصبين ضراوة : الا وهو الدولة .

العالم الاشتراكي الرسمي ، وهو الوحيد الذي يهمننا هنا ، لم يشكل بديلا مقنعا للعالم الرأسمالي لقد ولد هذا النظام منذ ٦٥ عاما من المفروض ان يقضي علي شرور الرأسماليه . لكن ها هو يعترف بهذه الشرور جميعا ويمارسها بدوره وفي مقدمتها استغلال الانسان للانسان . اقل ما يقال في عذا الصدد ان الأهداف التي اعلنتها العالم الاشتراكي لم يتحقق منها شيء ، والبروليتاريا التي كان من المفروض ان تصبح المشرفه علي عمل بنائي هائل لم تبرر الآمال التي علقت عليها . مواجهة الرأسماليه التي قيل مرارا انها ضرورة لا غني عنها لم تحدث كما نصت علي ذلك العقيدة . والحرب الدائره بين الرأسماليه والاشتراكيه الرسميه والمفروض فيها ان تنتهي بموت الرأسماليه طالت ولم تسفر عن نتيجتها المرجوه بل الأدهي من ذلك ان الضربات التي وجهها الخصم المحتضر بالقوه قد احدثت اضرارا اكثر مما كان متوقعا

وتركت آثارا لا جدال في دلالتها : معسكرات الاعتقال الستالينية أو الجولاج كما باتت تسمى . ولا جدال اليوم في ان الاشتراكية الرسمية تلاحق نفس النظام الرأسمالي : مجتمع الاستهلاك . وهذا الهدف كامن بالقوه في شعار الاشتراكية الرسمية : «^١ اللحاق بالرأسمالية ».

منذ متي كان علي هذين القطارين ، الرأسمالي والاشتراكي ، ان يتصا دما ، ها قاما بانعطافه ستقودهما اليوم الي ان يسيرا متوازيين في نفس الاتجاه ، الي نفس المحطة ، الي نفس الثقافة ، الي نفس الحضاره ؟ هل منذ يالطا حيث تقا سم تشرشل ، روزفلت وستالين اوروبا عشية هزيمة المانيا الهتلريه كما يؤكد البعض ام منذ تبني لينين سنة ١٩١٨ التيلوريه التي هي طريقة علميه جهنميه لتكثيف استغلال العمال وتحويلهم الي آلات صماء ؟ لا شك ان هذا السبب الأخير حاسم . ولكن لا شك ان تصفية ستالين لسلطان جاليف ، هذا التتري الذي كان صديقه ولكنه كان نصيرا للثوره في المستعمرات ولممارسة تراعي الاسلامي قد اثرت كثيرا علي افقاد الاشتراكية السوفياتيه آخر اوهامها . لقد قدم سلطان جاليف حياته ثمنا لجهله ان التعصب العرقي الروسي توأم للتعصب العرقي في الغرب الرأسمالي . لكن ما هو اشد من العوامل المذكورة التي جعلت الرأسمالية والاشتراكية تلتقيان علي ارضيه واحده وهدف واحد هو التواطؤ النشيط بين ثورة اكتوبر - وهو حدث غير معروف تقريبا - ومؤسس الاسره البهلوانيه في ايران . فقد شارك الحزب الشيوعي الايراني الذي سيمسي نفسه لاحقا توده مشاركه فعاله في تصفية جمهوريه جيلان التي قامت في ايران منذ ١٩١٦ في اعقاب نضال مسلح ظافر واعلنت من تلقاء نفسها انها «^٢ جمهوريه المجالس العماليه » (السوفيات) وطلبت من ثورة اكتوبر مساعدتها والاعتراف بها . لكن دون جدوي . عاملان مزعجان في جمهوريه جيلان مناقضان للعقيد ه : الذين صنعوها كانوا فلاحين وملهمها ، ميرزا كان تلميذا لجمال الدين الافغاني . انها نفس العقيدة التي جعلت انجلز يقول «^٣ فتح الجزائر يعتبر حدثا هاما وملائما للتقدم والحضاره » وهي قناعه كان يشاركه فيها نسبيا ماركس بخصوص احتلال انجلترا للهند .

منذ تصفية جمهوريه جيلان ، التيلوريزم ، اغتيال سلطان جاليف ، صفقه يالطا حدث حدث آخر سرع الاتفاق بين الاهداف المشتركة للرأسمالية والاشتراكية الرسميه : هو تشابك المصالح الاقتصاديه بين النظامين الذي تشجعه الشركات المتعدده الجنسيه الغريبه التي تتكاثر خلف «^٤ الستار الحديدي » وقد حيت موسكو هذه الظاهره بلسان فصيح هو لسان وكالة نوفوستي التي كتبت بالحرف الواحد في فبراير ١٩٧٤ «^٥ منظورات عظيمه تدفع الشركات الاميريكيه الكبرى : جنرال الكتريك ، جنرال موتورز انترنا شيونال برنس ماشين الي توقيع عقود مع الاتحاد السوفيا تي » و«^٦ تمضي نوفوستي قائله : » ان عمالقة ماليين مثل روكفلر وبنك اميركا وبنك الولايات المتحده للتوريد والتصدير فتحت عندنا فروعا لها . حتي الساده أصحاب تشيز مانها تن بنك يشعرون بالفخر لانهم اجروا مكاتبتهم في العنوان التالي : ساحة كارل ماركس » وتختتم نوفوستي مقالتها قائله : «^٧ اليس ذلك رمزيا علي نحو رائع » . فعلا انه لرمز رائع . والي قائمة هذه الشركات الاميريكيه يمكن ان نضيف : كروب ، فيات ، بيجو ، وينو ، الصفقات الحقيقيه التي حققتها الشركات اليابانيه المتعدده الجنسيه في سيبيريا وايضا اكتساح نادي البحر الابيض المتوسط لبلدان أوروبا الشرقيه .

هناك عامل مهم يدل علي تشابك هذه المصالح بين الغرب والشرق هو اهمية ديون بلدان أوروبا الشرقيه ازاء الغرب من ١٩٧٥ الي ١٩٨٠ تضاعفت ديون البلدان الشرقيه ثلاثة مرات : من عشرين

مليار دولار سنة ١٩٧٥ قفزت الي ٦٠ مليار دولار اضعف الي ذلك ان ثلاثين بالمئة من تجارة اوربا الشرقية مع الخارج تجري مع الغرب وان أربعين بالمئة من واردات بولندا تأتي من الغرب وأن بولندا وحدها تستأثر بثلاثين مليار دولار من هذه الديون اي نصف ديون بلدان الشرقية من الغرب . مدفوعات هذه الديون تلتهم ٨٠٪ من عملاتها الصعبة وهذا ما يبرهن علي بوءس اقتصادها ويساهم بقوه في اثاره استياء الجماهير الشعبية فيها ولاشك ان مثل هذا الانحطاط الاقتصادي قد كان وراء احداث بولندا الاخيريه وهكذا فآثار الأزمة الاقتصادية في الغرب هي نفسها في الشرق بل انها في الشرق تبلغ احيانا مدي اوسع واعمق وهذا ماجعل صحيفه اسبوعيه فرنسيه تكتب : >> معظم بلدان الديمقراطيات تعاني هذه السنه من الركود الاقتصادي : هذا الداء الذي قيل عنه مرارا انه داء رأسمالي . وبلدان الكتله الاشتراكية عليها كجميع البلدان الأخرى ان تقود سفينتها بحذر شديد كما قال احد الخبراء انه الانتقال المعروف من سيء الي أسوأ << .

التبيلوريه مرفوقه بهذه الشركات المتعدده الجنسيه ، التي ليس بوش وجورباتشوف في نظرها سوي رئيسي قبيله قصيرة النظر ينسجان دون ان يرف لهما جفن علاقات خانقه للعالم الثالث ليرسيا نظامهما العالمي الذي يتعالي علي الحدود القوميہ الباليه : انه حلم قد اصبح جزئيا

حقيقة : تلاقي نظامين يعملان في الأرض بدقة تضاهي دقة ابولو وسبوز في السماء ، كما ان النظامين الغربي والشرقي متشابهان ، كذلك الإنسان هنا وهناك ، فالإنسان الشرقي توأم لأنسان الغربي حتي في الملاعب ، ساعد الرياضي البولندي " كا زاكيفييز " بطل العالم في القفز العالي بالعصا المرفوع علي نحو ثأري بعد ان نجح في قفزه امام مئة الف مشاهد روسي شوفيني يصفرون عليه . صورة مألوفة في ملاعب الغرب وملايين من مشاهدي التلفزة ليسوا علس استعداد لسيانها .

في النهاية الاشتراكية الرسمية والرأسمالية يظهران اكثر فاكثرا كما هما في الواقع : ظاهرتان غير متناقضتين لنفس الرقعة الثقافية ، لنفس الحضارة ، لنفس الثقل ، يجران وراءهما استغلال الانسان للانسان بكل عواقبه الاقتصادية ، الاجتماعية ، السياسية والثقافية . ويعطي الحزب الواحد في الاشتراكية الرسمية حدة اكثر لهذه العواقب الوخيمة .

تبقى مشاكل التكتيك الآنية ، المصالح التي تقضي بأن لا تصدر نفس الحكم علي الغرب والشرق . كثيرا ما قادت مقتضيات هذا التكتيك الي تفاهم قوي التقدم في العالم الاسلامي مع البلدان الشرقية التي تجد فيه هي ايضا مصلحتها . بيد ان التكتيك لا ينبغي له ابدا ان يصبح بديلا عن الاستراتيجية .

مطلوب من المسلمين ان يبتدعوا عالما جديدا حيث لا مكان للاستغلال سواء في داخل نظامهم او في علاقاتهم مع الآخرين ، الذين لا يشاطرونهم ايمانهم ، عالما بدون ريا ، وأنا استعير هذا التعبير من الثورة الاسلامية في ايران ، عالما تلقي فيه المشاكل الراهنة حلها الصحيح : مشاكل التنمية ، التي تجعل من الانسان همه الاول في شمولية حادة يتميز بها الاسلام ، وتحافظ علي الطبيعة - لان التنمية والمحافظة علي البيئة وجهان لعملة واحدة - تنمية تحل مشكلة الجوع الذي يصبح اكثر فاكثرا مشكلة كبرى نظرا للانفجار الديموغرافي في العالم الثالث الذي سيعد اكثر من ٦.٥ مليار نسمة علي كبري نظرا للانفجار الديموغرافي في العالم سنة ٢٠٠٠ ، وتحل مشكلة العنصرية واخيرا مشكلة الامبريالية .

كما تحل مشكلة الثقافة المرتبطة باختراع معرفة وعلم وتكنولوجيا تسهل تحقيق هذه الاهداف الكبرى لقد قلنا كلمة عن العلم والتكنولوجيا بالنظر الي المقولات التي يجرانها وخاصة الاستغلال واشرنا الي انهما حلا اليوم محل سياسة الغزو الاستعماري القديمة لكن بأسلحة جديدة اكثر خبثا لربطنا بعربة الامبريالية . اختراع عالم جديد ، يعني اولا اختراع علم وتكنولوجيا جديدين ، ملائمين لهذه الاهداف الجديدة . لان حضارة جديدة تتطلب ادوات جديدة . وهذه القناعة بدأت تظهر بقوة في العالم الثالث وهنا وهناك ، تبذل بعض الجهود لسد هذا العجز . مثلاً في ماليزيا نجح برنامج بحث علمي يخص استعمال المطاط الطبيعي في جعل شجرة المطاط تنافس المواد التركيبية التي تنتجها الشركات المتعددة الجنسية . وكذلك في البرازيل حيث نجح برنامج مهم يسمح باستعمال الكحول كمادة مضافة لوقود السيارات . والعالم المصري فاروق الباز ، هذا الجيولوجي المشرف علي تمرين رواد الفضاء الاميركيين ، عبر في تصريح له بأنه يتمني ان يستخدم معرفته للعثور علي المياه في مصر والعالم العربي بدلا من استخدامها في السباق الي غزو الفضاء الدائر بين العملاقين . والباكستاني عبد السلام ، الحائز علي جائزة نوبل في الفيزياء لعام ١٩٧٩ ، والذي يشرف جميع علماء العالم الثالث ، وجه نداء للبلدان النامية - خاصة منها التي تمتلك موارد مالية مهمة من عائداتها النفطية - لجمع مليار دولار يوظف في تشجيع البحث العلمي في العالم الثالث من اجل : " تشجيع تفتح المواهب في العالم كله " كما يقول هو نفسه . والجدير بالذكر ان عبد السلام يشرف اليوم علي المركز العلمي للفيزياء النظرية الذي أسسه في ترستا عام ١٩٦٤ . في الغرب نفسه تتكاثر الهيئات الخاصة المتخصصة في البحث عن تكنولوجيا اكثر ملائمة لمشاكل البلدان المتخلفة . " الدليل البيبليوجرافي للادوات " من تأليف فالانتينا بوريمانس احصي ٢٠٠ من هذه الادوات في العالم . ونعلم ان احداها قد شجعت مخترعا فرنسيا اخترع محركا بالفرقة يستخدم الطاقة الشمسية وهو مستخدم الآن في موريطانيا كما اخبر بذلك فرانسوا كلوزي في كتابه : " خطر التقدم " .

هذه المشكلة الاسياسية تتحكم في بقية المشاكل : لا مجال للتنمية اذا لم نوضح اولا وقبل كل شيء المكونات الثقافية .

وفي هذا الصدد الايرانيون محقون عندما اغلقوا جامعاتهم وقرروا ان لا يعيدوا فتحها الا بعد اعداد برنامج تعليمي جديد قائم علي احترام ثقافتهم واغنائها .

مجتمع المساواة

واخيرا لتكوين شروط ملائمة لتحقيق عمل كهذا في منتهي الاهمية مرصود لاعادة صياغة الاسلام خدمة لتطلعات الحاضر ، فان مشكلة الديمقراطية تطرح نفسها كمسكلة جوهرية التخطيط ، الارادية ، الليبرالية تكشف عجزها جميعا عن تشجيع تطور حقيقي ، لانها جميعا نست ان تجعل الانسان نفسه الصانع الحقيقي لمستقبله ، المهتم اهتماما حقيقيا بعملية التنمية . فقط التسيير الذاتي المعم علي جميع القطاعات الاقتصادية ، الاجتماعية ، الثقافية هو القادر علي تلبية هذا المطلب ، شرط ان لا تكون هناك قطيعة مع السلطة السياسية . وان يسيطر المنتجون انفسهم علي السلطة السياسية ، سلطة صنعها والاشراف عليها . هذا هو النظام الذي ينادي به بني صدر في ايران تحت اسم النظام التوحيدي

والذي سأسميه شخصيا مجتمع المساواة الكاملة . وهو بنظري ارقى من المجتمع الاشتراكي لانه يقرأ اكثر منه حسابا للبعد الاجتماعي ويسمح بتوزيع افضل لفائض الانتاج . مثل هذا النظام لا يتوافق مع الحزب الواحد الذي يعقم مبادرات القاعدة ويدفع الي مستوى نادر مفهوم التفويض ليصبح في النهاية نقابة لاصحاب المصالح . علي صعيد المؤسسات ، وعلي صعيد الدولة ينبغي ان ينطلق اجتهادنا من فترة الخلفاء الراشدين التي يجب ان تضيف اليها خلافة عمر بن عبد العزيز . لقد بدأ الانحراف منذ خلافة معاوية وشوه مفهوم الشوري فقد حل الظلم محل العدل ، والخديعة محل الاخلاق ، كما ادخل معاوية بدعة توريث الخلافة التي استوردها من تقاليد بيزنطية . اما الخلفاء العباسيون فسيفضلون استنساخ التقاليد الفارسية . الانحراف الذي اصاب باكرا نظام الحكم في الاسلام لا ينبغي ان نجده اليوم بالتبني المنهجي للنظام الغربي الراهن . من ذا الذي لا يري نواقصه في الغرب نفسه ان مساويء " اللاتظام " عندنا دفعت البعض منا الي تبني النظام الغربي بحرارة عملا بالمثل الشعبس : " اللي شاف الموت يرضي بالحمي " . علينا ان نرفض هذين الموقفين . لان ابتداء نظام جديد لتسيير الشؤون العامة . التسيير الذاتي المعم المرتبط بحكم الجماهير لنفسها بنفسها هو الذي ينبغي ان يشكل قاعدة هذا النظام الجديد وان يقدم افض شروط النجاح لانه يقيم لا مركزية حقيقية تجعل من كل قرية ، من كل حي بل ومن كل عمارة مكانا لعمل متميز . من اجل تربية الثورة - وقد كتب ياولو فريو بهذا الصدد اشياء صائبة - علينا ان نستخدم كلمة الشوري بدلا من التسيير الذاتي ، كلمة الجماعة بدلا من الجمعية الشعبية الريفية ... لماذا لا نعترف بان استخدام مصطلحات التسيير الذاتي ، الجمعية الشعبية الريفية مع جماهيرنا الشعبية الحساسة اكثر لمصطلحات مرتبطة بذاكراتها الثقافية ، يعني استخدام لغة متصنعة وباطنية .

هناك مشكلة اخري مرتبطة ارتباطا عضويا بالديموقراطية هي مشكلة الاقليات التي باتت تكتسب اهمية كبرى لا في العالم الاسلامي فقط بل في كل مكان تقريبا . اقلية لغوية او دينية تناضل من اجل توكيد اكثر كمالا واكثر فعالية لغوارقها الخاصة . تلبية هذه المطالب المشروعة في حد ذاتها وجه مهم لهذا العمل الشامل . وهو من الاهمية للدرجة انه يشكل شرطا اساسيا لنجاحه . لقد صرحنا لجريدة لوموند بكلمة تتعلق بالمسألة اللغوية البربرية في الجزائر . وهو يذكرنا بمشكل آخر اكثر خطورة مثل مشكل الاكراد او الدروز في العالم العربي . من الذي لا يدرك ان المسيحيين واليهود الذين يعيشون في العالم الاسلامي يطرحون مشكلا ملحا جدا ، وكيف نلبي مطلب الحق في الاختلافات للاقليات الاسلامية ونرفضه للاقليات غير الاسلامية . كيف نستطيع ان نتوصل لاغناء الانسان المسلم دون اغناء الانسان المسيحي او اليهودي العائش في العالم الاسلامي في الوقت نفسه ؟

ينبغي ان نغير انتباهنا للتضييقات والتحفظات حول قدرة الاسلام علي تشجيع تحقيق اعادة البناء . ولماذا ننكر ان مثل هذه التضييقات والتحفظات مصدرها اليسار وحتى اقصى اليسار . لماذا مثل هذا التحول ؟

من الطبيعي ان يكون مفهوم ماركس عن الدولة مستلهما من تجربة كومونة باريس العابرة التي دارت من ١٨ مارس الي نهاية مايو ١٨٧١ لتصبح لها قيمة عملية وفعالة ابان ثورة اكتوبر ١٩١٧ ، أي بعد ٤٦ عاما ، بل مازالت لها قيمة الي يومنا هذا ، بينما مطلبنا نحن الذي تبرره تجربه مقنعة دامت حوالي ٤٠ عاما يصبح محل شك ، فقط لانه يعود الي ١٥ قرنا .

لماذا يكون لشعار الانتفاضة الذي اطلقه لينين في ١٩١٧ - وهو شعار اخذه من بيونار ايام الثورة الفرنسية الكبرى - قيمة مقنعة، بينما ترفض بعض اعمال الخلفاء الراشدين كرسالة عمر لأبي موسى الاشعري ، أو وصية ابي بكر لاول جيش سيره لفتح الشام وعظات الامام علي ومجموعة هامة من الاعمال . التي بإمكانها ان تكون مدونة للحكم دون ان ننسي الخزان الهائل للسنة . لماذا يرفض كل هذا التراث الذي يشكل عناصر كفيلة بجعل الاسلام معاصرا لعصره ، بمثابة ارساء لجهد فكري قائم علي الاجتهاد الذي يفتح ابوابا نحو جرأة جديدة تدعو لتغيير الاتجاه وتجاوز الذري نحو البحار البعيدة ، تحقيق هذه الاشياء جميعا هو الشرط الضروري لهذا التجديد الذي انتظرناه طويلا .

بالنسبة للمسلمين وبالنسبة لبعض من غير المسلمين يزداد عدد دعم باستمرار ، هذه الحقبة الممتدة من الهجرة الي اغتيال علي ، تضاف اليها خلافة عمر بن عبد العزيز ، لامثيل لها منذ بداية تاريخ البشر . لم توجد قط ، مع اخذ النسبية بعين الاعتبار ، حكومة اكثر عدلا من حكومة ابي بكر ، عمر وعثمان (خلال السنوات الستة الاولى من خلافته) ، علي وعمر بن عبد العزيز ، بالنسبة لهؤلاء المسلمين ، اذا وجد رجل عادل منذ آدم ، باستثناء الانبياء فهو عمر ولا يعرفون رجلا اكثر كمالا من علي .

لكن اكثر من ذلك ، بالرغم من الثغرات الخطيرة احيانا عند الامويين ، العباسيين ، الفاطميين ، الموحدين ، المرابطين او المونغول ، ألم تكن الحضارة التي انحدرت منهم هائلة بالقياس الي التراث الانساني ؟

ان هذا وحده يبرر كل التبرير هدفنا المنشود . لكن هناك ما هو اكثر من ذلك . هناك هذا الاندفاع الذي يحرك عالما بكامله ، اندفاع شبابنا الذي يطمح الي الارتباط مجددا وبشكل وثيق بما ظل يسكنه دوما ، شبابنا الذي يطمح الي الخلق ، خلق عالم يستطيع شبابنا ان يشعروا فيه انهم غير غرباء ، حتي يتمكنوا من الاضطلاع بكامل دورهم كرجال ونساء اصبحوا في النهاية احرارا ليساعدوا الآخرين علي ان يصبحوا احرارا بدورهم . انهم اولا هؤلاء الشباب الذين يشهدون لهذه الامكانية عندما تضيق عنهم رحاب المساجد فيصلون في الطريق العام صلاة الجمعة . انهم ال ٧٠٪ من الحجاج السوريين الذين تقل اعمارهم عن ٢٥ عاما انه ايضا هذا الحج الذي غدا لقاء اسطوريا .

انه افريقيا التي هي بصدد ان تصبح قارة الاسلام بغير منازع . انه ملايين الزوج العائشين في بابل الحديثة ، اعني الولايات المتحدة الاميركية الذين وجدوا في " لا اله الا الله " ردا لاعتبارهم الذي يأباه المجتمع الاميركي الذي لا يعترف إلا بالسلعة الها . هذا الاسلام - اسلام الزوج الاميركيين - هو اسلام اجتماعي عماده السجناء ومتعاطي المخدرات ، والبغايا الذين تسحقهم آلة جهنمية هي المجتمع الاميركي اللانساني والذين يجدون مجددا سببا للحياة وكرامتهم كبشر . انهم هؤلاء الاسيويين الذين يقبلون اليوم افواجا وافواجا علي الاسلام في ماليزيا ، بيرمانيا ، تايلاند ، اليابان وحتى في كوريا ، انه اسلام الصمت فيما وراء الستار الحديدي ، في روسيا ، في الصين ، وغيرها الذي هو اليوم في اوج نهضته . انه هؤلاء النساء والرجال الذين يعتنقون الاسلام في نصف الكرة الشمالي مبرهنين بذلك علي ان الاسلام ليس دين الصحراء فقط ، ويبلغ عددهم احيانا مبلغا هاما بحيث انهم يطلبون بالاعتراف بهم كأقلية .

ان ما نطمح اليه ليس فقط هدفا منشودا حتي ولو كان حالا ، انه ليس قناعة وحسب مازالت تحتاج الي الترجمة العملية . بل ان هناك بعض دلائل ملموسة تبشر بظهور عمل يجسد ما لا يزال حتي الآن مجرد افتراض . لكنها تدعونا لبذل جهد اكثر كثافة واكثر تواترا . انه مصارف ايران التي تقدم قروضا بدون فوائد . انه المصارف الاسلامية التي رأس مالها مليارا دينار اسلامي التي تقدم هي ايضا قروضا بدون فوائد وهو ما صفق له ٤٠٠ خبير مالي في اجتماع دوبروفينك بيوغوسلافيا في مايو ١٩٨٠ . ثلث دور العاصمة الجزائرية قبل الاحتلال الفرنسي ربع الاراضي التونسية قبل الاستعمار وربع ثروات دار الاسلام قبل حقبة الغزو الاوروبي كانت حبسا . هذه المؤشرات ، هذه العلامات المبشرة بميلاد عالم جديد لا تمثل الا جهدا ضئيلا بالمقارنة مع ما يجب ان يبذل من جهود ، صورة جد متواضعة لزوايا الاسلام المجددة . لكنها تعبر بالرغم من جميع حدودها عن واقع خاص في العالم من استعداد لتقبل العدل في العلاقات بين البلدان والشعوب من الصعب ان نجدها خارج العالم الاسلامي اليوم .

الاتجاه جنوبا

لكن يجب تجاوز هذه الجهود الجزئية الي عمل اوسع نطاقا واعمق . والمسلمون يمتلكون اليوم وسائل مثل هذا العمل : بالايان الذي يطبع كل حياتهم لكن ايضا بفضل مصادر الطاقة والاموال الطائلة (٧٠٠) مليار دولار المودعة في المصارف الغربية .

ينبغي ان نجد لاستخدام البترول والغاز حلا يشجع هذه الاهداف : القضاء علي الاستغلال في العلاقات بين الشعوب وداخل كل شعب وعلي عمل الالة الهائلة التي وضعتها الرأسمالية في خدمة مصالحها الخاصة تخضع للبترول والغاز وتسبب في النهاية اضرارا رهيبا للطبيعة ومنها التلوث الذي بدأت نتائجه الوخيمة علي توازن البيئة وصحة الانسان تظهر في العالم الثالث ايضا . ان الكرة الارضية ملك لنا والمحافظة عليها يهمننا ايضا بقدر ما يهمن البلدان الصناعية . لابد من ادخال تضييقات قاسية علي الاستخدام المجنون للطاقة التي مصدرها الوقود . ان هذه التضييقات تشكل رافعة قوية تتحكم في نجاح تغيير الاتجاه الذي اشرنا اليه سابقا . ان المسلمين وهم قوة في صلب منظمة الدول المصدرة للنفط . تمتلك مهلة ٢٠ عاما تقريبا لتقوم بعملية التغيير : المهلة التي يتطلبها توفير الطاقة البديلة . لكن بالنسبة لبعض البلدان النفطية هذه المهلة تختزل الي النصف فالجزائر مثلا ستجد نفسها مرغمة علي استيراد البترول ابتداء من ١٩٩٠ بل ربما قبل ذلك . اكثر من ذلك امتلاك الغاز والبترول يعني بالقوة امتلاك البروتين اذ انه بات ممكنا استخلاصها من هاتين المادتين كما يفعل ذلك حاليا مصنع لافيزا بفرنسا وغيرها وامتلاك الغاز والنفط يجب ان يعني ايضا وخصوصا امكانية جعل الجوع أقل فتكا في العالم والاسهام الجاد في تحسين نوعية حياة ملايين الناس . والبروتين غذاء نبيل . يقول الاخصائيون ان الاستخدام المتوازن خلال السنوات الخمس او الست الاولى لغذاء الطفل يتحكم في ذكاء الفرد بل وفي حاسته الجمالية . هذه الطاقة التي " تخزن " بالباعر والذراع في بطون الآلات الحديثة ، هي في الواقع زريعة للحياة لا مثيل لها تبذر هكذا تبذيرا . وهو ما لن تغفره لنا الاجيال القادمة في عالم لا يفتأ يتضور جوعا تمثل الطاقة منا من السماء لابد ان نستخدمها افضل استخدام > ان مهلة العشرين عاما - ١٠ فقط للجزائر التي تصون حظوظنا لارساء قواعد عالم اقل اغترابا لنا وللآخرين ، ان هذا التغيير الضروري للاتجاه يجب ان نترجمه في مجال الزراعة .

انفتاح اقتصاديات العالم الاسلامي والعالم الثالث عموما علي البلدان الصناعية ولمصلحتها وتوجيه هذه الاقتصاديات لتلبية حاجات السوق الخارجية ، ازداد تفاقم باختبار تصنيع يعتمد علي المصانع الجاهزة واختلال التوازن الاجتماعي ، الاقتصادي الناتج عنها كانت ضحيته الاساسية في كل مكان الزراعة . وعواقب ذلك وخيمة علي عموم العالم الثالث وبصورة أشد علي العالم العربي الذي سيبلغ عجزه من المواد الغذائية سنة ٢٠٠٠ ، ١٠ مليارات دولار .

بيد انه بفضل الاحتياطي المائي الهائل الذي يمثله النيل ، والرافدين ، ودجلة والفرات ، لكي لا نذكر الا الأهم ، وبفضل الاحتياطي المائي غير المحدود والموارد التي يمكن ان تقدمها طاقة اخري - وفيرة في الارض العربية - أعني الطاقة الشمسية ، وبفضل الامكانيات التي يقدمها السودان ، العراق ، سوريا وشمال افريقيا ، فان الاراضي البور الشاسعة يمكن ان تصبح اراضي زراعية . وهناك ايضا احتياطي لا يستهان به في بلاد اسلامية اخري مثل الهندوس ، النيجر ، نهر السنغال ، تقدم لنا حقلا مترامي الاطراف لهذا العمل الواسع النطاق الذي نرجو انجازها .

مليارات البترو دولار العربي المودعة في المصارف الغربية تضاف اليها ، والودائع الايرانية والنيجيرية والاندونيسية ، يمكن ان تشكل رافعة قوية للمضي قدما في انجاز هذا العمل الواسع النطاق ، لكن هناك ايضا اعمال اخري يمكن انجازها لصالح العالم الثالث وخاصة لصالح افريقيا ، هذه القارة التي كابدت اكثر من غيرها احوال نيل الاستعمار ، في الساحل الافريقي مثلا لوقف الجوع وايضا للقيام بعمل متعدد الاشكال لانجاز مشاريع مختلفة درستها الهيئات التابعة للامم المتحدة والبلدان المعنية نفسها . تحتل مكافحة التصحير (زحف الصحاري علي الاراضي الزراعية) مكانة مرموقة في هذه المشاريع التي ينبغي ان تربط بمكافحة جفاف بحيرة تشاد الوخيم العواقب علي المنطقة كلها . قدمت البلدان العربية بعض المساعدات لبعض هذه البرامج ، لكن المساعدة ينبغي ان تكون اكثر كثافة واكثر سرعة فعلا مجدية .

- عمل من اجل تزويد افريقيا بالماء الصالح للشرب ، وهو برنامج درس وحددت تكاليفه ولكنه لم ينجز حتي الآن . لقد قبلت البلدان المعنية ان تقدم حصتها من النفقات ، لكن المساعدات الخارجية التي تعطي باقي المبلغ الاجمالي للبرنامج لم تصل بعد . رغم ان هذا عمل اساسي لمكافحة الامراض الاستوائية . وكما قال مدير منظمة الصحة العالمية ، فان حنفية تقام في هذه المنطقة اهم من سرير في مستشفى . عمل من اجل مكافحة الامراض الاستوائية التي تحاول منظمة الصحة العالمية وقفها . لكن مع الاسف ، فان المساعدات المقدمة مازالت تدعو للسخرية بالقياس الي ضخامة العمل المطلوب ، في حين ان هذه الامراض تفتك بمليارين من الناس المصابين بالامراض الطفيلية في العالم الثالث . كثيرا وغالبا مايكون الواحد منهم مصابا بمرضين او ثلاثة وحتى اربعة من هذه الامراض الاستوائية . ولا تملك منظمة الصحة العالمية لتحقيق هذا البرنامج الا ٢٠ مليون دولار سنويا ، مايعادل سعر طائرة مقاتلة متوسطة .

البحوث العلمية التي تشرف عليها شركات الادوية المتعددة الجنسية موجهة اساسا لدراسة امراض النصف الشمالي من الكرة الارضية المتختم : امراض القلب والشرابين ، السرطان ، شلل الاطفال الخ ... وبالنسبة اليهم فان الامراض الاستوائية هي امراض جد بعيدة ، امراض عالم اخر ، ان بحوثا طبية مدعومة بقروض هامة بامكانها الحصول علي نتائج طبية . هذه الامراض تنتمي عادة الي نفس الفصيلة والنتائج التي يتم الحصول عليها بالنسبة لمرض منها تصبح لها آثار مؤكدة علي عدة امراض اخري .

وهكذا فان جموعا هائلة من البشر نساء ورجالا شبابا وشيبا يمكن ان يعازوا الي نشوئهم ككائنات انسانية ، وبالتالي فان الرقعة الشاسعة من الارض التي تستوطنها هذه الامراض يصبح بالامكان استثمارها في تربية الحيوانات والزراعة ، اذا كان هناك من عمل يراد تحسين نوعية الحياة ، فهو هذا العمل .

وثمة اعمال اخري يمكن انجازها كالمساعدة لصالح نافورات الري في الهند ، في بنغلادش، وفي الباكستان وعموما في اسيا واميركا الوسطي والجنوبية ، وانتاج البروتين من الوقود الذي يساهم مساهمة فعالة في مكافحة الجوع وتوفير غذاء اكثر توازنا . وقد اشرنا سابقا الي اهميته .

وهناك مجال آخر حيوي : مشكلة المحافظة علي ثقافة الشعوب التي ينبغي تشجيعها واغناؤها ، وهي مشكلة تتطلب عناية خاصة . ولا بد من رصد مساعدة خاصة بهذا الصدد لثقافة الهنود الحمر الاميركيين .

هناك اعمال اخري مازالت بحاجة الي احصاء كامل لهذا البرنامج الذي رسمنا هنا بعضا من ملامحه . مثل هذه الاعمال بامكانها ان تسهل ظهور - عن حق وصدق هذه المرة - نظام عالمي جديد، شرط ان تكون المساعدات المقدمة بدون ربا كما يوجب ذلك الاسلام . وهو مايقوم به حاليا ، ولكن علي نطاق ضيق جدا ، المصرف الاسلامي الذي شكلته البلدان الاسلامية . بل ان هذه المساعدات يجب في الحقيقية ان تقدم علي انها هدايا لا علي انها قروض حتي ولو كانت بدون فوائد .

لم نشر الا قليلا الي ان الحصة الأهم من البترول والغاز موجودة في البلاد الاسلامية . وذلك اذا اضفنا الي الاقطار العربية : ايران ، نيجيريا ، اندونيسيا ، ماليزيا، وايضا - وان كان ذلك يعود الي اشكالية مختلفة - الاتحاد السوفياتي والصين اذ ان البترول فيها يوجد في المناطق الاسلامية . هذه الطاقة يجب ان تصبح طاقة نوعية لكي نتم العمل الصالح للطاقة الاخرى - الروحية - التي انطلقت من الجزيرة العربية لتخصب العالم ، لنتذكر ان انبياء الاديان الثلاثة كانوا يتكلمون لغة قريبة من الارامية - الاصل الذئ تفرعت عنه العربية - الم يقل المسيح لعازر : " قم شهدا " اي قم فاشهد ؟ او لم يقل ايضا : " الا هي لم سبتني ؟ " .

بينما تتدفق البترودولارات العربية والاسلامية كال موج علي الغرب لتساعد الرأسمالية علي اعمالها الشريرة وعلي تكبيلنا اكثر باغلالها الرهيبة ، في حين ان الطريق السليم لهذه البترودولارات هو ان تتجه من الشمال الي الجنوب .

الحوار بين الشمال والجنوب انتهى الي الاخفاق . انه لم يكن حوارا بل مونولوجا . ان نقل امكانياتنا المالية من الشمال الي الجنوب هو المطلوب من العالم الاسلامي ومطلوب انجاز ذلك بأقصى سرعة . بالتوازي مع هذا النقل للامكانيات من الغرب الي العالم الثالث ، علي العالم الاسلامي ان يقوم بعملية تغيير هائلة داخله هو نفسه ، علي المسلمين ان يطلقوا كل لون من ألوان التعصب ، كل شكل من أشكال العنصرية التي هي الداء الأكثر انتشارا والاقضل اقتساما بين الناس . حتي ولو كانت زهرة التسامح الجميلة كثيرا ما نورت وعطرت ارض الاسلام . علي المسلمين ان يقتنعوا بان عالم ايدولوجيا واحدة

وفلسفة واحدة ودين واحد، قد مضي وانقضي . وان افضل العوالم في نهاية المطاف هو عالم التنوع الذي ينمي احترام الفوارق لدي الآخرين . عندئذ سيغدو الاسلام من جديد شمولية نابضة ، موعدا خياليا ، وطريق نور: " كل انسان عارف ، كما يقول الكسيس كاريل ، يستطيع عندما يريد ان يأخذ الطريق الذي يقوده الي البلد الهاديء بعيدا عن العقيدة والصور وقوقعة الكلمات . وعندئذ يأخذ النور في الانسياب ، مثل نبع رائق وسط الصمت " .

وفلسفة واحدة ودين واحد، قد مضي وانقضي . وان افضل العوالم في نهاية المطاف هو عالم التنوع الذي ينمي احترام الفوارق لدي الآخرين . عندئذ سيغدو الاسلام من جديد شمولية نابضة ، موعدا خياليا ، وطريق نور: " كل انسان عارف ، كما يقول الكسيس كاريل ، يستطيع عندما يريد ان يأخذ الطريق الذي يقوده الي البلد الهاديء بعيدا عن العقيدة والصور وقوقعة الكلمات . وعندئذ يأخذ النور في الانسياب ، مثل نبع رائق وسط الصمت " .

الاسلام يساعد بروعة علي سلوك مثل هذا السبيل أكثر من كونه ملجأ يمثل الاسلام مناخا . وهو في مواجهة الاذي المحيط مناخ صجي حيث يجد نساء ورجال من شتي الاعمار وباعداد متزايدة دوما طمأننتهم

وعلي نحو ملموس اكثر بالنسبة للإسلام ، نقول : كلما عبأ الإسلام ابناؤه في خدمة القضايا العادلة وبصورة أعم ضد العنصرية ، ضد الإمبريالية ، نقول : كلما عبأ الإسلام في خدمة جميع المناضلين من أجل المحافظة على سلامتهم وعلي كامل نشوئهم كرجال ونساء ، كان اهتمامه نوعيا وحاسما في عملية ظهور عالم أفضل .

من أجل النوع لا من أجل الكم ، ينبغي أن يوظف المسلمون في كل زمان ومكان ، في الإنسان لكي يجعلوه دائما أفضل . بتنوعية العلاقات التي يقيمونها فيما بينهم وبين الآخرين في كل مكان وبذلك يعيدون من جديد للإسلام دور لإخصاب الذي يبدو أنه كان منذ البداية وجهته الأولى

عن
الخاصية
والاهلام

فهاكيات

قرارات عبد الناصر في ميزان الإسلام

كنانته التي يعتز بها دارا ، وتعتز به منهاجا ، وأهلها كما وصفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم - في رباط الي يوم القيامة .

غير أنه ما إن بدأت الحركة المباركة تجتاز مخاض ولادتها ، وتتجاوز مرحلة الاعلان عن نفسها الي ممارسة دورها التاريخي في تغيير المجتمع الي الأفضل ، بتحرير ارادة الانسان ، وتحقيق استقلال الوطن ، وبدء مسيرة التخلص من التبعية ، وتجاوز حدود الشعوبية الضيقة الي آفاق المطالبة بالوحدة العربية ، لتكون المنطلق الصحيح الي دائرة إسلاميه أوسع ، حتي وقع الخلط في الاعلام المبشر بهذه الخطوات ، وفي ظل هذا الاختلاط ، فقدت الثورة الكثير من كائناتها لاختلاص لمسيرتها وتسلل الي الصفوف الأولى في بنياتها بعض من كان خصما لها وحربا عليها .

ولعل أكثر ما صدم مشاعر بعض العامة ارتفاع شعارات بوصف الحركة المباركة وصف الثورة وقد بدا ذلك بالنسبه لهم نقيضا للإسلام وقد مضى علي المسلمين حين من الدهر ، وهم يعرفون

في الاحتفال بذكري شهداء الجامعه في ١٢ نوفمبر ١٩٥٢ ، استهل القائد جمال عبدالناصر خطابه بعبارة " يا أصحاب الأيدي المتوضئة " وألهبت تلك العبارة حماس القاعدة العريضة للطلاب ، لتزيد من تأييدها " للحركة المباركة " : واستبان من هذا الحماس الجارف ، أن الهتاف بهاتين الكلمتين ، لا يعني مجرد اطلاق شعار خال من المضمون ، فقد أصبح المضمون حاضرا ومجردا فالربط والارتباط بين ثورة يوليو والإسلام كان واضحا ومقررا ، ومائلا في أذهان سائر الناس ، الخاص منهم والعام .

ولا جرم أن يكون الأمر كذلك من حيث نسبة هذا الحدث التاريخي الهام الذي جري علي أرض مصر فجر الثالث والعشرين من يوليو عام ١٩٥٢ الي الإسلام ومباركته باسمه ، ومن ثم احتسابه ضمن سفر الجهاد المتواتر لهذه الأمة علي هذه الأرض الطيبة ، عبر القرون التي أظل فيها الإسلام الأرض بظلاله الوراقه ، فالثابت انه منذ الفتح الاسلامي لمصر في القرن السابع الميلادي ، وهي

لأهداف الاسلام ، وعندما تقرأ السجل الناصري ، المتمثل في انجازات الثورة ، فسوف نجد كلها في اطار الاجتهاد الاسلامي الواعي والمستنير ، ولا يوجد أدنى تصادم بين أي قرار مصيري من قرارات عبدالناصر ، وبين حقيقة اسلامية قطعية ، ولتأمل نماذج من هذه القرارات .

قانون تحديد الملكية الزراعية

ابتداءً لقد كان تحديد الملكية حلم كل المصريين الاصلاحيين ، وكان قمة ما كتب في هذا المضمار قبل ثورة يوليو بعام واحد كتاب المرحوم سيد قطب بعنوان " معركة الاسلام والرأسمالية " ، فقد نادى فيه بتحديد الملكية بشكل واضح وصريح بل وتطرق الى القول : ان الملكية الزراعية في مصر تقوم على أسس غير شرعية ، لأنها ثمرة امتيازات الطبقة الحاكمة وأذناب الاستعمار والقروض الربويه ، وأنه اذا تم مصادرتها على الاطلاق ، وليس التحديد فقط ، فلا تواجه تلك المصادر مأزقاً شرعياً ، بل أن " سيد قطب " قد حذر في كتابه من تعويض كبار الملاك عما يؤخذ منهم من أراض تجاوز ما سوف يحدد فقال : " اننا اذا دفعنا لهم تعويضاً ، حولنا الاقطاع الزراعي الى اقطاع رأسمالي ، وليس في هذا مصلحة الشعب .. " وليس قطب - بالتأكيد - مبرراته الفقهية والشرعية لهذه الفتوى .

والحق أن ملكية الأراضي الزراعية في نظر جمهور الفقهاء الاسلاميين هي وظيفة اجتماعية ، يحسن ان تعالج في اطار مصلحة المجتمع وفي اطار عدم تراكم الثروة ، تحقيقاً

الاسلام ، كما يعرفه آباؤهم ، وكما يذكره شيوخ الطرق الصوفية ، وخطباء المساجد العاملون بتوجيهات السلطة ، وقد ظل هؤلاء يقدمون للناس لاسلام في ثوب المسالمة للأوضاع كائنة ما تكون ، والرضا بالحال مهما كان سوء الحال ، باعتباره من قضاء الله وقدره ، وفي ضل هذه الأبهة التي تدير رعوس البسطاء ، كان الحديث عن الثورة والتغيير الثوري أشبه برجس من عمل الشيطان .

والحقيقة أن الاسلام - ومنذ اليوم الأول - قد هدف الى احداث تغيير شامل في مفاهيم الانسانيه ، بما يعني الثورة الكاملة علي كل موروث ، ولقد كان واضحاً - في ذهن العرب الأوائل - أن دعوة محمد ثورة كاملة ألحقت العبيد بالسادة ، وأعتقت الأعناق من ذل الطبقية ، ولذلك كان أول من رحب بالدعوي وسارع اليها فقراء العرب وضعفاؤهم وكانت الكلمة الاحتجاجية علي السنة سادة قريش : " لقد ساء بنا عبيدنا وأغري بنا غلماننا " ، فالاسلام كان - بحق - ثورة حققت التغيير الهائل في الفرد والمجتمع عملاً بقوله تعالى : " إن الله لا يغير ما بقوم حتي يغيروا ما بأنفسهم " .

اذن فالذين استاءوا من مصطلح الثورة ، لم يكونوا علي فقه دقيق ، ومن الجدير بالذكر أن المفكرين الاسلاميين اللاحقين لثورة يوليو فطنوا الي ان الاسلام والثورة صنوان لا يفترقان وبحضرتي في ذلك كتابات الامام محمد باقر الصدر وخاصة كتابا (الاسلام يقود الحياة / الحسين ثورة دائمة) ، انما تتحدد نوعية الثورة ، وهل هي اسلامية أم معادية للاسلام بمدي تحقيقها

للهدف القرآني ي قوله تعالى : " لكي لا يكون دوله بين الأغنياء منكم " .

وقد أورد الامام محمد باقر الصدر في أبحاثه ، وبالتحديد في المرجع الاقتصادي العظيم " اقتصادنا " أحاديث نبوية كثيرة ، تحرم التسلط الفردي في ملكية الأرض الزراعية ، ولا تجيز لحائز أرض أن يحوز ما يزرع بنص الحديث النبوي الذي أورده عن الرسول صلى الله عليه وسلم : " من كانت له أرض فليزرعها ، فان لم يستطع فليعطيها أخاه ليزرعها " وفرع بعض الفقهاء فقالوا : ان التأجير مكروه ، وأن الأجره فيها شبه الحادواذا كانت ثورة يوليو قد حددت ملكية الأراضي الزراعية ، وحددت أجرة الأراضي الزراعية ، فهي لم تخالف نصوص الاسلام ، بل طابقت روح النصوص وصحيح الفقه الاسلامي .

قوانين الاسكان

أما عن قوانين أجرة المساكن ، فاذا عرضنا ها علي الأصل الشرعي نجد أن كفالة المسكن اللازم للانسان حق علي ولي الأمر المسلم ، لأن المسكن جزء من انسانية الانسان ، ولا يستطيع أن يمارس انسانيته بدون مسكن لائق ، وبالتالي فاذا جنح رأس المال الي استغلال أزمة الاسكان وجب علي ولي الأمر المسلم أن يعالج هذا الجنوح ضمن حقه في المصالح المرسله ، وتقييد المباح .

وسوف استشهد - في هذا المقام - بموقف الفاروق عمر بن الخطاب حينما مر في مكة ، بعد أن امتدت الفتوح وكثر الحجيج ، فوجد أهل مكة يتسا بقون في المباني ، ليؤجروا للحجاج ، ثم

بالغوا في الأجرة ، حتي أصبح فقراء الحجاج يعانون أزمة السكن ، فذا بأمر المؤمنين عمر بن الخطاب يصدر قرارا ثوريا : " من بي في مكة ، فلا يجوز له أن يضع علي مبني له با يا ، ما دام قد بني للتأجير لا للسكن ، وأن يدفع المنتفع بقدر ما يطيق ، لا بقدر ما يريد المالك " .

وحتي ندرك حجم الأزمة الخاصة بالاسكان بعد ثورة يوليو يجب أن نتذكر العناصر التالية ، فقد ترتب علي الثورة منذ أيامها الأولى ، ومنذ احساس الفلاح المصري بأن عبء الإيجار عليه قد خف ، وأن التعليم قد أصبح مجانيا ، فبا در الي ارسال أبنائه للتعليم الاحصاءات الأمنية والدقيقه تبين مدي صعود خط التعليم المتوسط والجامعي بعد يوليو ، فسجد أن عشرات الآلاف من أبناء الريف الذين وجد آباؤهم فرصة تعليمهم ، يجوبون المدن بحثا عن السكن ، ولو لم تتحدد الأجرة لترتب علي كثرة الطلب ، صعود الإيجارات بصورة تحول بين الانسان العادي وبين وجود مسكن مناسب .

قوانين العمل والعمال

وهي القوانين لتي وضعت حدا أدني للأجور لأول مرة ، ووضعت حدا أقصى للمرتبات كذلك ، كلا الأمرين مطابقان لحقائق الاسلام علي نحو يفخر به مصدر القرار ، وذلك تحديد ساعات العمل ، كل هذه القوانين نجد تأصيلها في حديث للرسول صلى الله عليه وسلم : " من كان أخوه تحت يده ، فليطعمه مم يطعم ، وليلبسه مم يلبس " هذا النص النبوي يفتح الباب لوضع حدا أدني للأجور

الوقف الأهلي، فقد أي جمود في حركة التعامل والي اعطاء الفرصة لنظار الأوقاف لأكل حقوق الكافة ، وكان مطلب الحل مطلباً اسلامياً ، فقد كان الوقف الأهلي مفتقدا للأساس الشرعي المسلم به لأن الحديث النبوي الوارد في هذا الشأن كان يتحدث عن الوقف علي الخيرات ، وهو أمر مستحب ، ولكن البعض قاس الوقف الأهلي علي الوقف الخيري قيا سا فاسدا ، فكان لابد من حل الوقف مع ملاحظة أن الوقف الخيري آل إلي الدولة ، وتحملت الدولة جميع المصاريف المتعلقة بالوقف الخيري ، وللعلم فان ميزانيات وزارة الأوقاف مضافا اليها ميزانية الأزهر بجامعاته المختلفة ، ما كانت لتتم لو ظل الأمر علي ايراد الوقف الأهلي فان النشاط الاسلامي بعد الثورة صار يستنزف من ميزانية الدولة أضعاف ما كان يتيح الوقف . فقد كان امام المسجد - مثلاً - لا يتقاضى راتبه الا اذا تواجد ايراد للوقف ، وأصبح جيش الدولة - بعد الثورة - يتقاضى راتبه بطريقة كريمة مضمونه .

توحيد القضاء المصري

والذي يصفه بعض المغرضين بأنه الغاء للمحاكم الشرعية ، مع أنه ودون خوض في تفاصيل معلومه للكافة ، فان ولاية القضاء الاسلامي وسيا دة النظام الاسلامي العام في الأحوال الشخصية ، لم يكتمل الا بصور توحيد القضاء المصري ، لأن النتيجة العملية له ، هي الغاء مسمى المحاكم الشرعية ومسمى المحاكم الملكية ومحاكم البطر كخانة ، ورجوع اختصاصات كل هذه المحاكم

حرصاً علي مصلحة العامل ثم يأتي بقية الحديث " ثم لا يكلفه بما لا يطيق " وهذا هو الحد الأقصى لساعات العمل .

وقد ترتب علي قوانين العمل استعادة العمال لأدميتهم ، وأصبح الحد الأقصى للعمل سبع ساعات ، ثم حد أدنى للأجور ، ثم مسكن يليق بالعامل لذلك ازداد الاقبال علي طلب المساكن ، وكان لابد من تحديد الأجور .

قرار مجانية التعليم

أما قرار مجانية التعليم ، فأني أتصوره قراراً نبوياً استناداً إلي قول الرسول صلي الله عليه وسلم : " طلب العلم فريضة علي كل مسلم ومسلمه " ، فاذا كان العلم فريضة كالصلاة فهل يدفع المسلم رسوما كي يصلي أو هل يدفعه مصاريف حتي يعبد الله ، لذلك فقد كان - حتماً - علي ولي الأمر المسلم أن يمكن الناس من فريضة العلم والتعليم ، وأستطيع القول بأن ساحتنا العلم التي فتحها عبدالناصر ، واستقبلت مئات الآلاف من أبناء مصر المحرومين ، لم تلبث أن كانت سبباً رئيسياً في تعاظم التيار الاسلامي في الشارع السياسي ، فان الآلاف من شباب الجامعات الذين يمثلون التيار الاسلامي ، ما كانوا ليعرفوهذا التيار لولا فرصة العلم المجاني .

قرار حل الوقف الأهلي

يعرف الباحثون أن حل الوقف الأهلي الذي تم عام ١٩٥٥ كان مطلباً لسائر العارفين بسلبيات

الطائفية الي القضاء المصري العام ، وهو قضاء اسلامي ، بل الأخطر من هذا نص المادة السادسة من القانون والتي نصت ولأول مرة في تاريخ مصر : علي أنه عد اختلاف مذاهب غير المسلمين تطبيق الشريعة الاسلاميه .

فعلي سبيل المثال ، في ظل المحاكم الملييه والبطركخانه ، قبل توحيد القضاء كان اذا توج يهودي من الريانيين يهوديه من القرائين فان أي خلاف بينهما كان يحكم فيه من المحاكم الطائفية بشريعة الزوج ط وكذلك اذا تزوج كاثوليكي بأرثوذكسيه كانت تطبيق شريعة الزوج ، وبعد قانون توحيد القضاء فان خلاف الطائفة كانت تحسمه قوانين الشريعة الاسلاميه طبقا للمادة الاسلاميه وهو أمر تداولته العديد من الأحكام منذ صدور القانون ، والخلاصه - هنا- أن توحيد القضاء دعم مركز الشريعة الاسلاميه ، وقلص من تطبيق الشرائع الطائفية الأخرى علي أرض مصر " وفي ذلك رحمة للمسلمين وغير المسلمين".

قانون تطوير الأزهر

كان تطوير الأهر - علي مر العصور - حلما لدي جميع رجال الاصلاح الديني بدءا من رفاة الطهطاوي الي الشيخ محمد عبده والعلامة الشيخ محمود شلتوت ، من الأبحاث المنشورة في هذا الخصوص - وفي كتاب " الأزهر في ألف عام " بحث الشيخ شلتوت الذي نشره عام ١٩٤٦ ويطالب فيه باخراج الأزهر من قوقعه الاقتصار علي علوم اللغة والفقه والأصول ، لتخريج العالم ذو الثقافة الشاملة ليكون الطبيب الداعية والمهندس

المسلم والكيميائي المسلم وعلي هذا الاساس واستجا به لكل هذه الدعوات التي سبقت الثورة أصدرت ثورة يوليو قانون توير الأزهر ، وقد كان الرواد في تولي الأزهر بعد تطوير ، قطاب الأخوان المسلمين - (أحمد حسن الباقوري / محمد عبدالسلام فهمي) ، وعندما نتأمل في ثمرات هذا القانون بعد وضعه موضع التطبيق فسوف نجد أنفسنا نترجم بكل عواطفنا علي من أنجز قانون تطوير الأزهر ، الذي مكن حفظه القرآن من أبناء فقراء المسلمين من أبناء خدام المساجد أن يفتحوا الكليات المرموقة كالطب والهندسة والعلوم

انشاء المجلس

الأعلي للشئون الاسلاميه

وهو انجاز اسلامي فاق كل الانجازات علي امتداد العالم الاسلامي حتي الآن وهو الانجاز الذي يفت به أن يعمل علي تقريب المذاهب ، وهي العقبة الكبرى منذ الفتنة الكبرى ، وفي رحاب هذا المجلس انعقد المؤتمر الأول لعلماء المسلمين والذي ضم ممثلين للمذاهب الاسلاميه الثمانية (الحنفي - المالكي - الشافعي - الحنبلي - الجعفري - الزيدي - الاباضي - الظاهري) ، ولأول مرة في تاريخ العالم الاسلامي يتفق علماء هذه المذاهب في رحاب القاهرة عام ١٩٦٢ علي اصدار موسوعة الفقه الاسلامي ، والتي سميت بقرار العلماء (موسوعة ناصر للفقه الاسلامي) ، وأعدت خطه عمل لبحث جميع أبواب المعاملات علي المذاهب الثمانية لفتح الباب أمام الأجيال لتعرف م هو المتفق عليه وها هو المختلف بشأنه ،

وهو القرار العملاق الذي اكمل فلسفة تطوير الأزهر بإنشاء مدينه للبعوث الاسلاميه ، وعلينا أن نتذكر أن الأزهر ظل طيلة ألف عام قبله أبناء المسلمين من مختلف أرجاء العالم الاسلامي يأتون اليه رجالا وعلي كا ضافر ، فيستقبلهم في أروقتهم ، ولا زالت باقيه تحكي سوء ما كانوا يتعرضون له من شظف ومعاناة ، فكانت مدينه البعث الاسلاميه في قلب القاهره وعلي مساحة هائله من أكثر لأراضي في العاصمه المصريه ، تتضمن عشرات المباني الفاخرة التي تتسع لآلاف الطلاب ، يجدون فيها طيب المقام ورغد العيش بما يقبل اقبالهم علي دراساتهم تاما وخالصا وجه العلم والدين ، وإنشاء هذه المدينه استقبل الأزهر ضمن الآف المنح الدراسيه صفوة أبناء العالم الاسلام ، والذي يتبوا بعضهم سدة الحكم في بلاده ، ويفخر بتخرجه من الأزهر الشريف .

تعليم للبنات المسلمات

وفي اطار فلسفة تطوير الأزهر ، كانت قمة التنوير انشاء تعليم البنات في الأزهر الشريف من خلال معاهد وكليات البنات ، فاول مرة أيضا تنال المرأة المصريه المسلمه حقها الشرعي في تعلم دينها ، فتنشأ المعاهد والكليات التي أصبحت تغطي معظم مدن مصر الرئيسيه ، فعرفت البيذه المصريه من بنات الفلاحات الكادحات طبيبات وداعيات ومن هؤلاء فئات يدرسن الاسلام في مختلف البلاد العربيه وخاصة في السعوديه ، وقد نهض تعليم البنات في السعوديه علي اكتاف بنات الأزهر المتعلمات ، ولولا قانون تطوير

وهي أكبر حركة عقلية في تاريخ الاسلام بعد حركة المعتزله ، ويحضرني - هنا - أن أول مطبوعه طبعتها وزارة الأوقاف المصريه في عهد عبدالنا صر علي نفقة الوزارة هو كتاب " المختصر النافع في فقه الاماميه ؛ ، وقد كتب مقدمته الشيخ الباقرى وزير الأوقاف آنذاك فكتب قول : الآن - وفي ظل ثورة يوليو - يستطيع العقل الاسلامي أن يستعيد حريته في البحث ي تراث فقهي عظيم حجبنا نه أهواء القرون ، بينما يتضمن من الأحكام نحن في أمس الحاجة اليه ، لتطوير حياتنا المعاصره . وفقه الاماميه هو فقه الشيعة الجعفريه الاثني عشرية السائد في ايران والعراق وبا كستان والهند ، وما يدعو الي التافؤل أن موسوعة الفقه الاسلامي - بعد أن أبطأ اصدارها في عهد السادات ، فقد شرعت وزارة الأوقاف المصريه خيرا ووفق قرارات المجلس الأعلى للشئون الاسلاميه الذي انعقد في القاهره ابريل ١٩٩١ في اعادة اصدار الموسوعه بذات الرؤيه الفقهيه للمذاهب الثمانيه ، وهنا أؤكد علي ان اتاحة الفرصة للعقل الاسلامي لينطلق من أسر المذهب الواحد الي آفاق المذاهب الثمانيه ، ستمنحه القدرة علي فتح باب الاجتهاد الذي أغلق في القرون الوسطي ، والذي ظل علماء المسلمين يتباكون علي غلق باب الاجتهاد ، دون أن يجؤ حاكم علي أ يخطوا خطوة في هذا السبيل ، حتي جاء عبدالنا صر بحسه الاسلامي النقي المتعالي عن المذهبيه الضيقه ، فأصدر هذا القرار الذي لا يعرف قدره الا أهله .

انشاء مدينه البعث الاسلاميه

الأزهر ووجود معلمات من خريجاته لما عرفت الفتاة
السعودية التعليم علي سبيل المثال .

انشاء اذاعة القرآن الكريم

وهو القرار الذي تكفل بتعطير الأثير بآيات
الله البينات ، ومكن كل راعب في الاستماع الي
كتاب الله وتعلمه وحفظه أن يتلقاه منكبار
الشيخوخ ، وهو القرار الذي تسابقت لدوله
الاسلاميه بعد ذلك الي تقليده ، فاصبح في كل
دوله اسلاميه اذاعة للقرآن الكريم ، وتطبيقا
لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم " من سن
سنه حسنه فله أجرها وأجر من عمل بها الي يوم
القيامه " فان عبدالنا صر مصدر القرار سوف يثاب
علي قراره بقدر ما كان القرار العظيم من ثار
عظيم .

قرار الغاء الرتب والالقباب

ودونما استطراد لا أري داعيا له ، فقرار الغاء

رء الرتب والالقباب الذي صدر في الأيام الأولى
لثورة يوليو فهو التطبيق العملي للحديث النبوي
الشريف الذي يمثل المسلمين كأسنان المشط ، فهل
في أسنان المشط مجال للرتب والالقباب والإستعلاء
بهذه الرتب، التي كانت سبة في جبين الحياة
السياسية المصرية .

وأخيرا فإن هذه القرارات لا تمثل كل ما
أصدرته الثورة وهو كثير وقد كانت في جميعها -
وليس ذلك مجال للحصر - خادمة للمفهم الصحيح
للاسلام وقد استعادت مصر خلال هذه الحقبة الثرية
عقلها الاسلامي وهيأت لآلاف من الشباب أن
يحسوا في أعماقهم بالمسئولية الكبرى نحو الاسلام
، وكأي ثورة عظيمة وكأي عمل عظيم فان النظر
اليه من داخله لا يمكن الناظر من الاحاطه به
واستيعابه ، ولذلك فكلما بعد العهد بثورة
عبدالناصر وقراراته المصيرية ، اتسعت أمام
البصيرة آفاق الرؤيه الصحيحه ، لهذا البطل المسلم
أسكنه الله منازل الأبرار قدر ما قدم للاسلام
والمسلمين .

عبد الناصر مؤمناً

والذي لم يكن أمامه إلا أن ينبهر بها ويؤمن بها .. لم نكن نحن من هذا الجيل ، ولذلك فأننا حين أمنا بثورة يوليو لم يكن إيمان المحب بحبه الأول ... ولم يكن اقتناع الذي لم يسمع حجج الآخرين ، ولم يشهد تجاربهم ، ولم يشهد أمامه إلا حجج الثورة وانجازاتها بغير منافس وبغير من يمكن مقارنته بها ومقارنتها به كان إيماننا واقتناعنا غير ذلك تماما ، كان إيمان واقتناع من شهد ، قبل الثورة طوال عقد من الزمان ، ومن عاش للأسف ليشهد ، بعد رحيل عبد الناصر - وهذا الإيمان وهذا الاقتناع هو في اعتقادي أعظم وأقوي ، لأن أكثر أصالة وأعمق جذورا ... ولأن إيمان واقتناع مر بعملية التمهيد والمقارنة ، ثم ثبت رغم ذلك وتناظم ، وشمخ بأنفه وقائته عاليا شامخا .

شهادتي في عبد الناصر ... هي بالتأكيد تدور حول ما سمعته من كلامه ، وما شهادته من مواقفه ، وما سمعته عنه ، والمسئولية تكون هنا علي الراوي ، بل أن شهادتي في عبد الناصر تمتد لتشمل احدي الرؤي التي رأيتها في المنام عن بداية التحامي بصفوف المناضلين

رؤيا منام

ولقد جعلت عنواناً لهذا المقال هو : << عبد الناصر المؤمن >> - وأنا أشهد هنا أنه كان مؤمناً

لعل أصعب الأمور ، وأثقل الأمانات ، أن يقول المرء رأيه في انسان ، وشهادته فيه ، فالشهادة أمانة ، وكاتمها آثم قلبه ، وهي من باب الوزن ، والذي يتعرض لوزن الآخرين معرض لأن يكون من المطففين << الذين اذا اكتالوا علي الناس يستوفون - واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون - ألا يظن أولئك أنهم مبعثون -ليوم عظيم - يوم يقوم الناس لرب العالمين >> ... لن استطرد في هذه النقط - الخطيرة ، وفيها كلام كثير - ولكنني أعود الي شهادتي في عبد الناصر ، الذي عاصرته تقريبا طوال فترة الثورة ، أي منذ قام بثورة يوليو حتي ، بعد رحلة بشهور وذلك من خلال عملنا في صوت العرب - جهاز الاعلام الثوري المقاتل في سنوات ثورة يوليو حتي رحيل عبد الناصر العظيم . عندما قامت ثورة يوليو كان قد مضي علي تخرجي من كلية الحقوق جامعة القاهرة أكثر من عام ... ومعني ذلك أننا شهدنا أحداث الأربعينات ، ومعني ذلك أيضا أننا كنا نعتبر أنفسنا أندادا لثوار الثالث والعشرين من يوليو ، فهم رجال ونحن رجال ... وهم مناضلون ونحن كذلك مناضلون ، ولنا رأينا فيهم بالتأييد ، والذي يخالط التحفظ والترقب أحيانا ... وأنا أقول هذا الكلام وأركز عليه لأبين أننا غير جليل الذي تفتح وعيه علي ثورة يوليو وانجازاتها العظيمة

وأحسبه كذلك ولازكيه علي الله تعالى وحول هذا المعني ستدور أغلب نقاط هذا المقال .

في الفترة الأولى لقيام ثورة ٢٣ يوليو ، وربما مع التحاقي بصوت العرب في ١٧ / ٧ / ١٩٥٤ . رأيت فيما يري النائم أنني أنظر الي صورة للأمام الشهيد حسن البنا معلقة علي الحائط ، وإذا بفارس أسمر اللون يقبل نحوي راكبا حصانه وعليه عباة سوداء ، ثم يشير الي بيده اليمين اشارتين ، تعني الأولى أن يقول لي << دع عنك التعلق بصورة حسن البنا >> .. - وتعني الثانية أنه يقول لي << قم واتبعني فورا >> لقد فهمت تماما معني الرؤيا ، والتي أعتقد جازما أنها رؤيا حق ، لقد كان معناها كما شرح الله له صدري ، أن علي أن اتخلي عن شكليات الإخوان المسلمين ، وعن الانشغال بمشكلاتهم ومقولاتهم النظرية ، ودون التخلي عن جوهر الدعوة الاسلامية ، وعما تعلمناه من حسن البنا كان علي أن أدع الانشغال بالنظر الي صورة حسن البنا ، دون التخلي عن المباديء التي دعا اليها ، وعن التربية التي ربانا عليها ، وأن أنهض فورا لأتباع ذلك الفارس البطل العملاق .. والذي ستكون رسالته ودوره هو تنفيذ ، نادي به حسن البنا ، دون أن يكون ذلك علانية تحت ستار الإسلام ، أو تحت عنوان : قال الله وقال الرسول - وأشهد هنا أن عبد الناصر قد أنجز ذلك بالفعل ، كما أشهد أن بلغني عنه أنه كان يقول ذلك ، كان يقول : ماذا يريد الإخوان المسلمين ، ألسنا ننفذ أغلب ما كانوا ينادون به ...!!!

بيعة المؤمنين

كان لي أخ شقيق أكبر مني باثني عشر عاما ، وكان من طلائع طلبة الإخوان المسلمين بجامعة القاهرة في أواخر الثلاثينات ... وكان هو الذي أدخلني ضمن الإخوان المسلمين في هذه السن المبكرة ، وعندما قامت الثورة ، وعندما حدث ،

حدث بين الإخوان المسلمين وثورة ٢٣ يوليو ، كان يقول لي رأيته الذي كنت أختلف معه في ذلك الوقت ، مع أنه أقدم مني عهدا بدعوة الإخوان المسلمين ، وأرسخ مني قدما فيها .. كان يقول ، وأنا أذكر الآن قولته وأؤمن بها ، لو أن حسن البنا كان كان موجودا الآن لباع هذا الرجل << يقصد عبد الناصر >> ولسار تحت رايته ... وكانت هذه الكلمة منذ سبعة وثلاثين عاما - ومضت الأيام والسنوات تباعا ..

وكان دوري خلال تلك السنين هو القتال بالكلمة من خلال صوت العرب تحت راية عبد الناصر ، وتحت قيادته كنا نجد أننا نستطيع أن نقول من ميكروفون صوت العرب ما كنا نهتف به ونتظاهر من أجله في الأربعينات - وبداية الخمسينات في كل قضايا الوطنية والقومية .. ثم شهدنا الرجل ينجز المعجزات ، وبضرب << ضربات المعلم >> الواحدة تلو الأخرى ... تأمين شركة قناة السويس .. معركة العزوان الثلاثي ، تحقيق وحدة فبراير ١٩٥٨ ، ضرب حلف بغداد الرسمي من القيادة السياسية بمحافظة الا ، مناصرة ثورة اليمن بالقوة العسكرية ، مناصرة ثورة الجزائر حتي الاستقلال - معارك تلو معارك ، لا يخوضها الا ممارس مقتدر ، ولا يقاتلها الا مجاهد مؤمن ...

لقد هزتنا هذه المعارك من الأعماق ، وأسقطت لدينا كل التحفظات ، ووجدنا أنفسنا طوال سنوات عبد الناصر كمن يزحف دائما ضد عدو ، عدو للعروبة والإسلام ، فلا وقت هناك للكلام ، ولا للفلسفة ، ولا للسفسطة ، لا وقت الا للعمل والقتال ، والجهد ... << وأدي الجمل وأدي الجمال >>

في بداية عام ١٩٥٧ ... وبعد جلاء العدو الصهيوني عن قطاع غزة بعد العدوان الثلاثي ، تقرر انشاء ركنين في صوت العرب ، يذاعان

تحقق هذا الحلم ، وكان لعبد الناصر فيه الفضل الأكبر والدور الأخطر بعد توضيحات الشعب الجزائري وصلابة قيادته - لما تحقق هذا الحلم الكبير كان طبيعيا أن يحتفل الشعب الجزائري ومعه الزمة .. العربية كلها وأحرار العالم كله بهذا الانتصار العظيم ، وكان طبيعيا كذلك أن يشارك عبد الناصر ، هذا الاحتفال ... وهنا نتوقف لحظات لتتصور ما سيقول عبد الناصر فيه ...

لو أن عبد الناصر العظيم كان رجلا عاديا ، ولو كان دنيويا علمانيا ، لوقف في هذا الاحتفال يفتخر بشعب الجزائر وشعب مصر ، ويفتخر بنفسه ، وهو الذي كان له الدور الأكبر في تحقيق هذا النصر ، وليلقي ملحمة أو معلقة من معلقات الفخر وتمجيد الذات ، وليسوق كلمات الاعتزاز بالنفس والشموخ والاستعلاء واستشعار القوة والفرحة الكبيرة بالنصر العظيم ، ولو فعل ذلك فرما كان شيئا طبيعيا ، ولم يكن ليلومه أحد .. ولكنه لم يفعل شيئا من ذلك ولم يقله .. على الإطلاق ، لأنه ليس منهج الأيمان والمؤمنين - ان منهج الأيمان والمؤمنين ، هو أن ينطق الانسان فقط في مثل هذه الحالة بكلمة الحمد لله ، والشكر لله ، وأن يسجد ركعتي شكر لله رب العالمين ، صاحب الفضل والمنة وحده .. لقد فعل ذلك مثلاً بطلنا التاريخي العظيم صلاح الدين الايوبي ، وذلك اثر انتصاره العظيم في معركة حطين ، حيث رجل عن حصانه وخر ساجدا لله حمدا وشكراً ولقد فعل عبد الناصر نفس الشيء وهو يحتفل مع شعب الجزائر بانتصاره العظيم ، ... لقد القي خطابا قصيرا ربما لا يتجاوز نصف ساعة ... شاعت فيه كلمات الحمد والشكر لله .. ولم تكن فيه كلمة فخر أو شموخ واحدة ... وسأورد فيما يلي العبارات الواردة في هذا الخطاب القصير ، والتي تتضمن كلمات الحمد والشكر لله والاعتراف بالفضل له وحده ، وذلك دون تغير الخطاب : -

يوميا ، يطارد أحدهما الاحتلال البريطاني في الجزيرة العربية وفي جنوبها بصفة بصفة خاصة ، ويطارد الآخر الاحتلال والاستيطان الفرنسي في منطقة المغرب العربي وخاصة الجزائر ، وطلب الي أن أتولي أحد الركنين ، وحينما اخترت برنامج المغرب العربي .. - ويتوجيه من القيادات السياسية ، أبلغني الأستاذ أحمد سعيد مدير صوت العرب في ذلك الحين ، أن علي أن أضرب علي وتر الاسلام وليس العروبة هو الذي يحرك مشاعر أبناء الجناح الغربي للوطن العربي ، كما أنهم لا يفهمون العروبة الا على أنها الاسلام ، .. وقد جاء هذا التصريح الرسمي من القيادة السياسية بمخاطبة << أبناء الشمال الأفريقي وثوار الجزائر بصفة خاصة بالاسلام ، جاء كإشارة انطلاق وبداية تفجير لقوة صاروخية >> هائلة كنت أخرجها بين جنبي فما تعلمناه من أدبيات الجهاد وذلك من تراثنا الاسلامي العظيم ، وتدفقت هذه القوة كل يوم عبر الأثير من خلال الحلقات اليومية لبرنامج المغرب العربي ، وكان لابد لها أن تفعل فعل السحر في المجاهدين الجزائريين وفي ضرب أعدائهم الذين كانوا يتآمرون علي ثورتهم لتقبل أنصاف الحلول وأشباه الاستغلال ، ولتقف في منتصف الطريق ..

خطاب الشكر

وبالطبع مضت ثورة الجزائر لا تلوي علي شيء حتي بلغت هدفها ، .. وفي أول زيارة لعبد الناصر للجزائر بعد الاستقلال ، وكان ذلك في ٤ مايو ١٩٦٣ ، وقف عبد الناصر يتكلم ، ولم تكن كلماته الا كلمات مؤمن عميق الإيمان لكن ... كيف كان ذلك ؟!

كان تحقيق استغلال الجزائر شيئا عظيما وانجازا هائلا لا يجد الوصف ، ولا يتصوره العقل ، وحتى نحن في تلك السنوات كنا نتصور أن تحرير الجزائر هو حلم أشبه ما يكون بالخيال ولما

اننا نحمد الله ، نحمد الله الذي أعطي هذا الشعب القوة والقدرة علي الكفاح .

الحمد لله أن انتصر أحمد بيللا وانتصر شعب الجزائر الحر المكافح هكذا ترددت كلمات الشكر والحمد لله والاعتراف بأن الفضل له وحده وأن النصر من عنده وحده - ترددت هذه الكلمات حتي بلغت حوالي العشرين مرة أو أكثر في خطاب . قصير لعبد الناصر في مناسبة عظيمة من مناسبات النصر والفخر ... - وهذا لا يصدر - كما قلنا - الا من قلب مؤمن وهذا ما يعرفه جيدا العارفون والعاملون ، وهو دليل واضح وصادق علي حقيقة الايمان -

ليلة قرآنية

في احدي زياراتي لدمشق منذ عدة سنوات ، التقيت بشاعر سوري ناصري هو الأخ محمود ياسين ، وقد قصت علينا زوجته قصة أروبيها هنا لأنها تتعلق بعبد الناصر ، وبسلوكه التعبدي ، والقصة التي أعتقد أنها صادقة ، وليس هناك ما يدعو صاحبها الي الكذب أو التأليف - لهذه القصة أيضا دلالتها حول ايمان عبد الناصر وصلته بربه قالت الأخت الفاضلة ... أنه في سنوات الوحدة زار عبد الناصر مدينة حلب ، ولما لم يكن بها من الفنادق أو أماكن الضيافة ، مايليق بالرجل ، فقد رأي المسئولون أن يقضي الليلة في قصر أحد وجهاء مدينة حلب ... وكان ذلك بمثابة حظ عظيم لصاحب القصر . . . وتقول راوية القصة ان ابنة هذا الوجيه كانت زميلتها في المدرسة الثانوية ، وتجلس معها علي منضدة واحدة في الفصل ، وقد قصت لها قصة هذه الليلة الغريبة التي شرفهم فيها عبد الناصر بالبيات عندهم - قالت .. كنا نتابع الرجل ونراقب تصرفاته وكلماته كلمة كلمة أو لحظة لحظة ، وكان قد أوي الي فراشه في ساعة متأخرة من الليل ، .. وربما نام

* >> الحمد لله والشكر لله ، أني رأيت شعب الجزائر الحر الثائر >> هذه العبارة هي أول كلمة في الخطاب

* الحمد لله الذي أعطانا هذه الفرصة لنري الأمانني وقد تحققت ..
* الحمد لله فقد كنا نحلم أن نري الجزائر العربية

* الحمد لله أيها الأخوة ..

حينما التقيت بكم في ظهر هذا اليوم كنت أشكر الله من كل قلبي الذي مكنتني من أن أعيش هذا اليوم ، وكنت أشكر الله من كل قلبي .

ان الوحدة خلقتها الشعوب من أول يوم ، وجمال عبد الناصر لم يعمل أي شيء لشعب الجزائر . حينما التقيت بالاخ أحمد بن بيللا ١٩٥٤ كنت عن ثقة أن الجزائر لا بد أن تنتصر بعون الله ..

وأنا بينكم اليوم هنا هنا في أرض الاحرار ، أرض الثوار ، أرض المليون شهيد ، أحمد الله من كل قلبي ، أحمد الله الذي أعانكم علي الصبر أكثر من سبع سنوات ، في الثورة وفي القتال حتي تحقق النصر ، أحمد الله الذي مكن كفاحكم أن ينتصر .

أنا اليوم وأنا بينكم أحمد الله علي هذا النصر الكبير -

وأحمد الله أن الحرية رفرقت علينا في المشرق وأن الحرية رفرقت أعلامها هنا في المغرب .

هذا اليوم في الحقيقة كان يظهر لنا في الماضي أنه حلم ، ولكن الله كبير ، الله الذي نصركم ..

الحمد لله الذي مكنتنا من أن نري هذه الأيام ... الحمد لله الذي أعطانا هذه الفرصة لدي الجزائر العربية ، الجزائر المستقلة .

تماما بتحرير الجزائر بعد المغرب وتونس ، وتحرير اليمن الجنوبي ، ونسف الأخلاق ، وإقامة الوحدة لسنوات ، وبعث حركة التحرير والانتعاش في كل أرجاء الوطن العربي وكان ذلك حين وقف حياته علي قضية فلسطين ، وخاص معاركها علي قدر جهده وقدر توفيق الله له ، وخر شهيدا في الميدان وهو يحاول أن يحقق دماء الفلسطينيين ويأسو جراحهم .. ثم كان أخيرا كذلك وهو يبني الجيش المصري الذي عبر القناة لتحرير سيناء بالقوة العسكرية تنفيذنا لسقاره الذي رفضه من قبل >> ما أخذ بالقوة لا يرد بغير القوة >> .. وشاء الله أن يرحل ناصر قبل تلك المعركة ، ، والتي لو قدر له أن يشهدها لكان لها ولنتائجها شأن آخر...

هذا هو >> عبد الناصر المؤمن >> الذي تشهد له جماهير الشعب العربي المصري وجماهير الأمة العربية كلها بالايان . انني حين أتوغل في الأحياء الشعبية والأسواق الشعبية أجد صورته داخل محلات الباعة البسطاء فما دلالة ذلك وحين أصل الي أعماق ريفنا أجد ذكره تلهج به السنة العوام والفلاحين البسطاء ، فما هي دلالة ذلك / وحين أذهب الي أرجاء الوطن العربي ، في البوادي والجبال والوديان والسهول ، أجد حبة في كل قلب ، وذكره علي كل لسان .. لقد أجمعت علي حبه والأيمان به كل جماهير الشعب العربي المصري وكل جماهير الشعب العربي عامة ، فما هي دلالة ذلك ؟! اننا نعلم أن هذا الحب في قلوب الناس لهذا الرجل هو من الله ، ونعلم أن أمة محمد صلي الله عليه وسلم لا تجمع علي ضلالة ، وقد اجمعت هذه الأمة علي حب عبد الناصر حيا وميتا ، وذلك لسبب واحد فقط ، هو أنه كان حقا وصدقا : >> عبد الناصر المؤمن >> .

بعض الوقت ، ولكننا لم تتم ، وذلك بسبب الفرحة أولا ولكي نراقب تصرفات الرجل في هذه الليلة الفريدة ثانيا وبعض مرور جزء من الليل ، ترامي الينا صوت عبد الناصر من وراء باب غرفته وهو يتلو القرآن الكريم ، وقد تصورنا في بداية الأمر أن فجر اليوم التالي قد طلع ، وأنه يصلي فريضة الصبح في بداية وقتها ، ولكننا فوجئنا أن أذان الفجر لم يكن قد حان بعد ، وما زال بيننا وبينه وقت ليس بالقصير .. وأن عبد الناصر انما كان يتلو كتاب الله في جوف الليل ، اما تلاوة مباشرة من المصحف أو ضمن صلاة الليل وتهجده .. وذلك رغم أنه أوي الي فراشه في وقت متأخر من الليل ، وبعد يوم عمل مرهق من أيامه في سوريا ، ولم يكن قد أخذ بعد قسطا كافيا من الراحة والنوم .

اشتراكية الاسلام

هذا اذن هو >> عبد الناصر المؤمن >> كما نراه ، ونحسبه كذلك ولا نزكبه عن الله ، ولقد مضى الرجل طوال سنوات ثورته بهذه النفس المؤمنة المجاهدة ، مضى يخوض معاركه في كل المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية ، ولم يكن في كل هذه المعارك الا مؤمنا مجاهدا ، ولم تكن منطلقاته في كل مواقفه وفي مناهجه وبرامجه سوي الايمان بالله وبتراث الاسلام العظيم وبأمتة وشعبه كان كذلك حين خاض معركة العدالة الاجتماعية ، وحين أخذ باشتراكية الاسلام وحين كان يتحدث عن شرعية العدل شرعية الله التي ترفض أن يكون الفقر إرثا والغني إرثا ، وكان كذلك حين خاض معارك الجهاد والتحرير ، وطرده الأجنبي من الوطن العربي ، وحتى تغيرة خطة الوطن العربي

عادل عيد

إتفاق بين الناصرية والإسلام .. ولكن

الدائبة والملحة التي قام بها عبد الناصر منذ بدء الثورة من أجل رفع الظلم الإجتماعي عن الفئات الفقيرة والمحرومة ومحدودة الدخل ، ورفع مستواها الإنساني الي المستوي اللاتق بعد أن طال حرمانها في العهد السابق علي الثورة ، وكان ذلك عن طريق فرض مجانيه التعليم في شتي المراحل مع توفير الفرص المتكافئة أمام الجميع دون تمييز ، ورفع احد الأدنى للأجور وتأمين العمال ضد الفصل التعسفي ودعم السلع والخدمات الأساسية لضمان وصولها إلي مستحقيها في القاعدة العريضة من أبناء الشعب ، وإقامة مظلة من التأمينات الإجتماعية استظل بها العاملون في القطاع العام والقطاع الخاص ، وتوزيع الأرض الزراعية المستولي عليها من كبار الملاك علي الفلاحين المعدمين ، وإيجاد نظام التأمين الصحي الذي استفاد منه ملايين عديدة من العاملين بالقطاع العام والجهاز الحكومي وأسره ، والتوسع في التصنيع وأنشاء قاعده صناعية ضخمة تضم مئات المصانع ووضع خطة طموحة للتنمية تستهدف زيادة الإنتاج ورفع مستوي الدخل مع توفير فرص

لعله اخلاق في أن الاسلام فضلا عنه دين وعقيدة ، فإنه - في نفس الوقت - تشريع ونظام شامل يحكم حياة الفرد والأسرة والجماعة في مختلف الجوانب والأنشطة .

أما الناصرية ، فبينما يرقى بها البعض فيراها نظرية سياسية تستخلص بالاستقراء من ممارسات الرئيس الراحل جمال عبد الناصر وما عبر عنه في كتابه وخطبه ، فان آخرين - منهم كاتب هذا المقال - يرون أن الناصرية هي مجرد رصيد وتجميع لأبرز المعالم والسمات الايجابية التي حفلت بها التجربة الناصرية .

والمطروح في هذه السطور هو أن نعقد مقابلة بين الناصرية بالمفهوم الاخير ، والاسلام ، لنري موقعها منه ، ونحدد نقاط التلاقي ومواطن الافتراق .

عادل اجتماعي

أما عن نقاط التلاقي بين الإسلام والناصرية في المجال الداخلي ، فأبرزها هو تلك المحاولات

■ المحرر : ننشر شهادة الرمز الإسلامي عادل عيد ، رغم إختلافنا البيدي مع بعض أحكامها الفقيهية المتسرعة ، نحن ندين جرائم التعذيب بحق الإخوان ويحق غيرهم ، لكن تناول قضية الإستبداد / الديمقراطية بهذا البسيط المخيف شيء آخر تماما .

العمل والعيش للملايين من أبناء الشعب . يضاف الي ذلك كله اقدمه علي تأميم قناة السويس وإعادتها الي مصر وتمصير البنوك والمصالح المالية الاجنبية ، ثم تأميم العديد من الشركات والمشروعات لصالح الشعب ، وإنشاء السد العالي الذي ضمن لمصر - ولأول مرة - التحكم في مخزون مياه النيل مع زيادة رقعة الأرض المزروعة فضلا عن توفير الطاقة اللازمة لتوليد الكهرباء والتي كان لابد منها لتشغيل آلات المصانع وإنارة المدن الجديدة والريف المصري .

ومع أنه قد ترد الكثير من التحفظات علي طريقة التطبيق ، وعلي القائمين عليه وعلي الآثار الجانبية أو الاجتماعية التي لم يحسب حسابها للبعض من تلك الإنجازات مما ذهب بالكثير من الفائدة المرجو منها إلا أن هذه التحفظات لا تنفي ان عبد الناصر قد استهدف من وراء تلك التغييرات - في جملتها - تحقيق التكافل وإقامة العدل الاجتماعي بين أبناء الشعب وبذلك فانه يتلاقى مع الإسلام في غاية من أهم غاياته .

إلا أن تلاقي الناصرية مع الإسلام في هذا الخصوص ، لا يعني بالضرورة أن الناصرية كانت ملتزمة بالإسلام عنه اجراء هذه التغييرات أن الإسلام كان هو المحرك والباعث للتفكير فيها أو الاقدام عليها ، اذ هي لا تعتبر ذات صيغة اسلامية الا اذا كانت جزءا من مشروع اسلامي متكامل ينتسب الي الاسلام وتنضبط به حركته - وهذا بطبيعة الحال لم يكن واردا ، فالشواهد من فكر عبد الناصر كما عبر عنها في خطبه وكتاباتاته ، تدل علي انه حين قام بالثورة لم يكن يعتنق أي فكر أو أيولوجية معينة وانما كان « تجريبيا » أي أنه كان يبغى الإصلاح مستهدفا معاني العدل والسلام الاجتماعي بشكل عام ومجرد ، متخذا معيار التجربة والخطأ - وحده - اساسا للتقييم ، الا انه في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات -

خصوصا لدي وضع الميثاق في أعقاب انفصال سوريا - أصبح يساري النزعة ، اشتراكي المنهج حيث راح يستوحي الافكار الاشتراكية ويقتبس التجارب المطبقة في بعض الدول الاشتراكية - يوجسلاقيا علي وجه الخصوص ، هذا ومن جهة أخرى فإنه لا يمكن إغفال الجانب « البراجماتي » المتمثل في الحرص علي تأمين النظام والذي كان واحدا من مقاصد عبد الناصر التي تغياها من وراء تلك التغييرات - ان لم يكن أهمها علي الإطلاق - ذلك أن رفع الظلم الاجتماعي عن الفقراء والكادحين وفتح الأبواب امامهم للتعليم ولعمل والتملك كان من شأنه أن يخلق قاعدة عريضة مستفيدة من النظام الحاكم ، وترتبط مصالحها ببقائه ومستعدة للدفاع عنه ، مع ما يتبع ذلك - بالضرورة - وفي نفس الوقت من تقليص نفوذ وفاعلية القوي صاحبة الهيمنة والنفوذ إقتصاديا وسياسيا قبل الثورة والتي كانت تظهر العداء للثورة أو تترص بها .

ومع أن الإسلام - كما قلنا - لم يكن أحد هواجس عبد الناصر في احداث تلك التغييرات الاجتماعية إلا انه بعد أن إعتنق الاشتراكية راتخذها مذهباً وشعاراً لنظامه ، وعندما تعرضت اجراءاته - وعلي وجه الخصوص - قرارات التأميم - للنقد والهجوم من بعض التيارات والنظم الرافعة لشعار الإسلام في مصر وفي المنطقة العربية ، لم يتردد عبد الناصر في أن يلجأ الي الإسلام للرد عليهم ليستمد منه الدفاع والتبرير ، حتي يؤكد أمام جماهير الشعب ذات النزعة الدينية القوية - أن اجراءاته تتفق مع الإسلام مستدلا علي ذلك بشواهد من بعض الاجتهادات الفقيه كما أوعز الي بعض الرسميين من علماء الازهر ان يصدروا الفتاوي والبيانات التي تسانده في دفاعه .

واذا تركنا ما احده عبد الناصر من تغييرات اجتماعية في الداخل ، وانتقلنا الي ممارساته في

المجال العربي فيحسب له انه كسر احتكار الغرب للسلاح وذلك بأن أقدم علي عقد صفقة الأسلحة التشيكية ، كما بعث بقوة فكرة القومية العربية ، من خلالها حشد الدول والشعوب العربية في مواجهة القوي الأجنبية « واسرائيل » ومخططاتها التوسيعية ، وأحيا فكرة الوحدة العربية بل أنه حقق أول تجربة وحدوية في التاريخ العربي المعاصر .

أما في السياسة الخارجية ، فقد حرص عبد الناصر خلال فترة حكمه علي التصدي للمشاريع الإستعمارية والأحلاف العسكرية ، لا في مصر وحدها وإنما علي امتداد الوطن العربي كله ، وتبني بقوة سياسة الحياد الإيجابي وعدم الإنحياز بين القوتين الأعظم ، وهي سياسة حكيمة ذات مردود ايجابي سواء علي المستوي الوطني ، أم مستوي الأمن القومي العربي ، خصوصا وأن فترة حكمه قد صادفت اشتداد الحرب الباردة بين القوتين .

كذلك فقد ساهم عبد الناصر بالدعم والتأييد المادي - غالبا وبالتأييد ، السياسي والأدبي - دائما - كافة الثورات وحركات التحرير التي اندلعت في المنطقة العربية وفي أفريقيا والعالم الثالث وكان له دوره الإيجابي والمباشر في نجاح الكثير من هذه الحركات واستقلال شعوبها ، مما جعله بلا جدال واحد من أبرز قادة التحرير في هذا القرن .

في هذه المجالات كلها - المصرية والعربية والخارجية - يمكن القول بأن هذه الممارسات والتوجهات - في مجملها وبغير دخول في التفاصيل والجزئيات - لا تتعارض مع الإسلام بل أنها تلتقي معه في مقاصده العامة وأهدافه الكلية

ظلم سياسي

واذا كانت تلك هي نقاط التلاقي بين الناصرية والإسلام - فان هناك نقاطا بينها تمام التعارض بل

تخاصم أشد ما يكون الخصام . . . تلك هي التي تتصل بأسلوب الحكم وانعكاساته علي حريات الأفراد وحقوقهم الأساسية والإنسانية - فالنظام الناصري - كما عايشناه علي أرض الواقع - نظام شمولي قمعي يقوم علي حكم الفرد الواحد ، الذي يرتفع فوق المساءلة أو النقد ، ومثل هذا النظام يرفضه الإسلام من أساسه ، ويأبى أن ينسب اليه أو يقارن به ، وهذا أمر تفرضه طبيعة الإسلام نفسه ، فهو كدين ونظام - وبصرف النظر عن كثير من التجاوزات التي حفل بها التاريخ الإسلامي - حرص الحرص كله علي تحقيق العدل بكل جوانبه ليس فقط العدل الإجتماعي بين الأفراد والطوائف والطبقات ، وإنما يحرص الإسلام أيضا - والمشاركة من جانب المحكومين مع التزامهم بالطاعة للحاكم ما لم يأمرهم بمعصية - فقد جعل أساس مشروعية ولاية الحاكم هو الانتخاب الحر أو البيعة الصحيحة - وإقرار حق المحكومين في أن يرجع إليهم قبل أن يبت في أمر من أمورهم ليأخذ مشورتهم (ومشورهم في الأمر) (١) (وأمرهم شوري بينهم) (٢) وكذا حقهم في محاسبته ومساءلته اذا اخطأ فلا أحد في الإسلام - سوي الله سبحانه - يعلو عن المساءلة - فالله تعالى يقول (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) (٣) ويقول الرسول الكريم (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته) (٤) - وأيضا وحقهم في عزله اذا خان العهد أو خرج علي حدود البيعة - يقول أبو بكر رضي الله عنه : اطيعوني ما اطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم ، ومن بعده لم ينكر عمر رضي الله عنه من تصدي له قائلا : والله يا عمر لو رأينا فيك أعوجاجا لقومناه بحد السيوف ! وحين قال له اعرابي من عامة المسلمين اتق الله يا عمر ، رد عليه قاء لا (والله لا خير فيكم أن لم تقولوها ولا خير فينا إن لم نسمعها) .

واذا كان نظام الحكم في الاسلام يرفض الإستبداد من جانب الحاكم ، واستعلاءه علي

واذا كانت تلك هي نقاط التلاقي بين الناصرية والإسلام - فان هناك نقاطا بينها تمام التعارض بل

يحا سب ، و ثم أمعنت - بقصد التمكين لهذا الفرد الحاكم - في انتهاك حقوق الإنسان انتهاكات غير مبررة وهي انتهاكات أخذت شكل الظاهرة حيث لم ترتبط بظرف زمني محدد ، أو تنتصر علي مجموعة أو تيار سياسي معين (١٣) - وإنما طالت كل التيارات السياسية علي اختلافها ، بل انها امتدت لتشمل المواطنين العاديين الذين لا شأن لهم بالسياسة أو العمل العام - ولا شك أنه هذه الانتهاكات والممارسات القمعية قد أحدثت أثرا سلبيا علي سلوكيات هذا الشعب وقيمه ، فتفشيت فيه العلل الخلقية التي تتفشي عادة في الشعوب المستذلة التي تحكم حكما باطشا بغير قانون ، وأهمها النفاق والرياء والسلبية والانتهازية ، وشيوع روح التواكل وعدم المشاركة أو الاهتمام بالأمور العامة ، ايشارا للسلامة أو اقتناعا بعدم الجدوي الأمر الذي وجد >> فراغا سياسيا >> في الشارع المصري ، استثماره أصحاب الدعوات المتطرفة مما نعاني منه في الوقت الحاضر .

لقد أعلي الله من كرامة الإنسان وصان حرته في الاعتقاد الي أن يأبى أن يكره إنسان حتي علي الإيمان فقال (أفأنت تكره الناس حتي يكونوا مؤمنين ؟ !) وقال أيضا (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) ، لهذا فإن إكراه الناس : علي الخضوع لحاكم أو نظام - أي حاكم واي نظام - هو أمر يأباه الله ويرفض الإسلام .

المساء له والحساب ويلزم بالمحكومين - في المقابل - بالطاعة له ما لم يأمرهم بمعصية - فإنه يحرص المحرص كله علي احترام كرامة المواطن وصيانة حقوق الانسان أيا كان دينه أو عقيدته أو لونه - يقول الله تعالى (ولقد كرمنا بني ادم) (٥) ويقول (من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا) (٦) فمن الاثم الذي يحرمه الله ويأمر بالعقاب عليه ، ان ينجع صاحب سلطة الي قمع الناس والبطش بهم واذلالهم وترويعهم والاعتداء علي حرياتهم وحقوقهم الطبيعية ، فليس في الاسلام قبض علي الناس بغير حق ، ولا اخذ لهم بالظن أو الشبهة والله تعالى يقول : (ولا يجرمكم شأن قوم علي الا تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوي) (١٢)

خلاصة القول :

ان الناصرية وان حرصت علي تحقيق العدل الاجتماعي ، ورفع الظلم عن الفقراء ومحدودي الدخل - وهذا مقصد تتلاقى فيه مع الاسلام - إلا أنها في ذات الوقت افتقرت عن الاسلام وخرجت عن أحكامه - نصا وروحا - حين أخلت إخلالا واضحا >> بالعدل السياسي >> الذي ينبغي أن يسود علاقة الحاكم بالمحكوم ، وأقامت نظاما شموليا قوامه حكم الفرد الواحد الذي لا يسأل ولا

د. سعد الدين إبراهيم

إسلام عبد الناصر رسالة خالدة للعرب

اعتبرت الناصرية نفسها تجسيدا لهذه الأمة وآمالها، فإنها اعتبرت الإسلام التعبير الايماني للقومية العربية.

أما الذين يخضون في موضوع هذه العلاقة بين الناصرية والإسلام فهم ينظرون في الغالب لهذه العلاقة من منظور ضيق، وهو علاقة عبد الناصر بالإخوان المسلمين، وهذه العلاقة في رأيي لم يكن لها أدنى صلة بالإسلام كدين وحضارة، ولكنها كانت علاقة قوة وصراع على السلطة، مهما أدعى أي من اتباع التيارين غير ذلك، إلا أن المؤكد أنها كانت علاقة قوة وصراع على السلطة منذ يومها الأول إلى اليوم الأخير.

على الرغم من تعقد العلاقة بين الناصرية والإسلام، إلا أنها تميزت بشراء العناصر التي تربط بينهما، كان أهمها الاحترام الشديد والعميق من الناصرية للإسلام، فمن حيث اعتبرت الناصرية الإسلام رسالة إيمانية تدعو للحق والعدالة، فقد اعتبرت ذلك جزءاً لا يتجزأ منها وما تدعو إليه، ومن حيث اعتبرت الإسلام في مطلع ثورة على الظلم والجهل والاستغلال، فقد اعتبرت الناصرية نفسها أيضاً متداداً وتحقيقاً لمبادئ هذه الثورة، ومن حيث اعتبرت الناصرية الإسلام هو الرسالة الخالدة للعرب، وهو الذي أعطى للعرب أمتهم بالمفهوم العصري الحديث، ومن حيث

د. محمد أحمد خلف الله

عبد الناصر ناصر الإسلام كدين لا كشعار سياسى

الإسلام فى يد الأخوان المسلمين هو، عمل سياسى وليس عملاً دينياً، ولذلك قامت بحل هذه الجمعية مؤخراً. وهذا إنما يعنى أن الناصرية تؤمن بالإسلام كعقيدة دينية وتلتزم به كعقيدة دينية، ولكنها لم تستثمره كعمل سياسى.

هذا فيما يخص الإسلام كعقيدة دينية، أما ما يخص الإسلام كمؤسسة تربوية وتعليمية بالنسبة للأزهر الشريف، فقد قامت الناصرية بتطوير الأزهر الشريف كمؤسسة تربوية وتعليمية، وأحالتها إلى جامعة، وأصبحت هذه الجامعة تمنح الشهادات العلمية كالدكتوراة، ولم تقف هذه الجامعة عند حدود التعليم الدينى، وإنما تجاوزته إلى غيره من أنواع التعليم الأخرى حيث أنشأت كليات للطب والهندسة والتجارة، وما إلى ذلك.

وأما الإسلام باعتباره قوى سياسة فالناصرية لم تؤمن به على أنه عمل سياسى، إنما هو عمل دينى وأخلاقي،

حينما ننظر فى شأن موقف الناصرية من الإسلام يجب علينا أن نميز بين الإسلام كعقيدة دينية، والإسلام كمؤسسات تعليمية أو تربوية، والإسلام كقوى سياسية.

فمن حيث الإسلام كعقيدة دينية نجد أن الناصرية ملتزمة به التزاماً دينياً، وليس أدل على ذلك من أن مجلس قيادة الثورة باعتباره الهيئة الرئاسية للدولة، قد التزم بأن دين الدولة الرسمى هو الإسلام، وبذلك لم يكن فيه أحد من غير المسلمين وذلك بخلاف الحكم، أى الهيئات التنفيذية كالوزارات مثلاً، فقد كان فيها بعض أخواننا المسيحيين، وهذا الموقف هو التزام دينى باعتبار أن رئاسة الدولة للمسلمين، وهنا أمر نستطيع أن نلاحظه وهو أن الثورة حينما قامت بحل جميع الأحزاب السياسية أبقت على جمعية الأخوان المسلمين باعتبارها هيئة دينية، وحين حدث الخلاف بين الناصرية والأخوان المسلمين تبين للناصرية أن

الدولة فى الهند كانت للمستعمرين ولغير المسلمين، وبذلك يصدق عليها حكم أنها جاهلية أو كافرة، أما فى مصر فلا يصدق هذا، لا على المجتمع ولا على الدولة، لأن المجتمع فى مصر متدين سواء أكان مجتمعا مسلما أو مجتمعا مسيحيا، ومن هنا ظلت الناصرية ملتزمة بالإسلام كعقيدة دينية ولم تلتزم به كعمل سياسى.

ومن هنا وقفت فى مواجهة الجمعيات الدينية التى قامت بمحاولات عديدة، ضد الثورة الناصرية، والأمر الذى نشير إليه هنا هو أن الجمعيات الدينية التى تعبر عن الأخوان المسلمين، قد التزمت بالإسلام كما يفهمه الباكستانيون وغير العرب من المسلمين، وقاموا بتكفير المجتمع، وتكفير الدولة، وهذا أمر إن صح فى الباكستان والهند، فلا يصح فى مصر، لسبب بسيط جدا وهو أن رئاسة

د. يونان لبيب رزق

عبد الناصر كان متديناً وعلمانياً

المسلمين في أكتوبر عام ١٩٥٤، ذلك الصدام الذي أكد على أنه ليس مستعد أن يأخذ بمنهج الصدام الذي بدأه الأخوان، ويتجلى هنا مبدأين أساسيين: الأول: هو رفضه أن يقل على قوى داخلية سياستها مهما كانت، والثاني: هو رغم تحالفه مع هذه القوة في البداية إلا أنه رفض أن يأخذ بمنهجها، وأقر هنا أن هذين الاعتبارين - وغيرهما - هما اللذين حكما موقف عبد الناصر من الدين في السياسة، وأتصور أن عبد الناصر في سياساته الداخلية كان «علمانياً» أكثر منه صاحب اتجاه ديني، كما أن الاشتراكية والقومية العربية بمفهومها الناصري، كانت في الأساس توجهات علمانية، وخصوم عبد الناصر من أصحاب التيار الديني يتهمونه بهذه التهمة، ولا أدري لماذا يعتبرونها تهمة؟! إنها حقيقة التعامل مع العصر: في

من خلال تأمل تاريخ عبد الناصر، اعتقد أن علاقته بالإسلام الدين أو الحضارة أو العالم، كان يحكمها عدة اعتبارات أساسية من بينها:

□ أولاً : على المستوى الداخلي للبلاد في مصر، نجد حرصه الشديد على مانسميه الوحدة الوطنية، فهو دائما كان من خلال استقراءنا لمسيرته وتاريخه - يعطى لوحدة الجبهة الداخلية أهمية كبيرة، خصوصا أن أغلب نجاحاته تمت بالأرتكاز على هذه الوحدة، وإذا عدنا إلى عامي ١٩٥٣ و ١٩٥٤ خلال التفاوض مع بريطانيا، كانت بريطانيا تتفاوض مع سلطة واحدة، ولم تستطع اللعب على المبدأ الاستعماري «فرق تسد» واعتبر عبد الناصر ثورة يوليو هي سلطة الشعب المصري الوحيدة، وهي من الاعتبارات التي حكمت نظرتة الإسلامية.

□ ثانيا : أما صدامه مع الأخوان

الأخير في بداية خطبه وأحاديثه، والتي حرص على أن يبدأها بحديث شريف أو آية قرآنية، وحرصه على أوصاف مثل الرئيس المؤمن، ودولة العلم والإيمان، وكان السبب: امتلاكه الرصيد الكافي للشعبية، واكتشف أن الطريق إليها يأتي من طرح الرصيد الديني، في حين لم يحتاج عبد الناصر إلى مثل هذه الأشياء الشكلية، ولم يكن ممعنا في استجلاب الجماهير بزيادة الرصيد الديني الشكلي.

وإذا انتقلنا إلى المستوى العربي نجد أن مفهوم القومية العربية للدين هو اعتباره أحد عناصر هذه القومية، وليس العنصر الوحيد، والمسألة هنا أكثر وضوحاً سواء في طبيعة خطب عبد الناصر، أو الكتابات التي كتبت عن القومية العربية في هذه الفترة، وعبد الناصر كان يتشكك كثيراً في استخدام الدين في تجميع القوى الخارجية، وكان انتمائه للحياة الإيمانية أو عدم الانحياز أكثر من الانتماء إلى المؤتمر الإسلامي، في حين حرص السادات على حضور المؤتمر الإسلامي والمشاركة فيه بنفسه، والمقارنة بين وجود عبد الناصر في ميدان القومية العربية وعدم الانحياز ووجوده في المؤتمر الإسلامي، سنجد أن وجوده في الميدانيين الأوليين أكثر وضوحاً وجلاءً، وإنما في الميدان الأخير كان تأثيره، منخفضاً وهذا له دلالة. فهو لم يبتعد بمصر عن المحيط الإسلامي، لكنه كان كثير الشكوك في هذا الحضور، لأنه كان يتمتع بجماهيرية أكبر من الارتكان إلى هذا المحيط لاستغلاله في بناء شعبية خاصة به، نظراً لأن المؤتمر الإسلامي كان يتمتع برئاسة خاصة موالية للغرب وأمريكا على التحديد.

الوقت الذي سمح فيه بأن توجد النبرة الدينية دون أن تملأ، فيما يمكن أن نسميه «حدود التون».

وإذا كانت السياسة هي محصلة عوامل مختلفة وأنغام مختلفة، فإن النشيد الناصري الذي قاد عبد الناصر عزفه، احتوى بين نغماته هذه الاعتبارات السابقة.

هذا فيما يخص رؤية عبد الناصر السياسية للإسلام، وبالنسبة للجانب الشخصي، اعتقد أن عبد الناصر كان رجلاً متديناً، تتجلى علامات هذا التدين في قيمة العامة وسلوكياته، فهو يمثل أمين لأبناء الطبقة الوسطى الصغيرة، ومن طبيعتها أنها متدينة، وهذا بخلاف الطبقة العليا أو الراقية التي لم تحظ بنصيب كاف من الثقافة الدينية، ويمكننا القول أن عبد الناصر خير ممثل لطبقته المتدينة وفي تعبيره عنها، ولم يتطلع أن يمزج عن فهمها للدين، والذي يمثل ركناً أساسياً من نشأتها، ولم أتوقع من عبد الناصر إلا أن يكون متديناً.

واتهام خصومه له بأنه ملحد، أضلته اتهام غير صحيح، أكدت عدم صحته محادثات الوحدة عام ١٩٦٣، وكانت سبباً لنفوره من ميشيل عفلق وصلاح البيطار، ومن شاركوا من ممثلي حزب البعث العراقي والسوري، الذين سعوا لعقد الوحدة بين مصر وسوريا والعراق. ولا يوجد شك في أنه على المستوى الشخصي كان شخصاً متديناً، وعلى المستوى العام كان يضع الدين في حجمه الطبيعي، وأن استخدام الدين في السياسة سوف يؤدي إلى شق الأمة، وهو حريص على وحدة الجهة الداخلية.

ولو قارنا بين عبد الناصر والسادات، نجد أن «التون» الديني إرتفع عند

بشهادة التاريخ:

إنجاز عبد الناصر الإسلامى

أول ما يستوقفنا في هذه الوثيقة هو تعيين عبد الناصر للدوائر الثلاث العربية والأفريقية والإسلامية ولنرى رأي عبد الناصر الخاص بالدائرة الثالثة .

ليس عبثاً أن الحضارة الإسلامية والتراث الإسلامى الذى أغار عليه المغول الذين اكتسحوا عواصم الإسلام القديمة ترجع إلى مصر وأوي إليها فحمت مصر عندما ردت غزو المغول على أعقابها في عين جالوت .

لقد أدرك عبد الناصر أن دور مصر الإسلامى له جذوره التاريخية وأسبابه الموضوعية وأن فصول هذا الدور وهو عين جالوت لم يكن لأن مصر قد تطوعت بمغامرة غير محمودة العواقب لصد جيوش وإنما لأن مصر جزء لا يتجزأ من الوجود الإسلامى بمعناه الدينى ومعناه الحضارى . ولعل الفقرة التالية من ذات الوثيقة تبرز مدى إدراك عبد الناصر لدور مصر في هذا الصدد وأبادر هنا فأقول أن الدور ليس زعامة وإنما هو دور تعامل متجاوب مع كل العوامل يكون من شأنه تفجير الطاقة الهائلة الكامنة في كل اتجاه من الاتجاهات المحيطة بها ويكون من شأنه تجربة لخلق قوة كبيرة في هذه المنطقة ترفع من شأن نفسها وتقوم بدور إيجابى في بناء مستقبل البشر .

الحديث عن ثورة يوليو والدين على أهميته وخطورته لم يأخذ حقه في البحث والتحليل . اللهم الا من زاوية واحدة انطلق منها أصحاب التيارات المضادة للثورة ولعبد الناصر . الفكر والطريق والإنجازات بهدف الطعن والتشويه ونحن هنا لسنا مضطرين للإلتزاق في مطابقتهم والرد عليهم لكن احقاق الحق بوضع النقاط فوق الحروف يتطلب استعراض فكر عبد الناصر وبيان دور ومكانة الدين في هذا الفكر من خلال كتبه وخطبه وتصريحاته ومن ثم مقارنة ذلك بما تم فعلاً في عهد الثورة .

الدين في فكر عبد الناصر

بداية نقول أن البحث في موضوع فكر عبد الناصر والدين لا يعنى محاولة كشف مدى إيمان جمال عبد الناصر الذى وصل البعض في غيهم إلى حد تكفيره بل واتهامه بأنه كرس حياته لضرب الإسلام ومحاربتة وإنما الهدف هو قياس درجة ارتباط الثورة بالدين من خلال فكر زعيمها وعلاقة ذلك كله بتحرير وبناء وتطور المجتمع العربى . ولنبدأ بفلسفة الثورة كوثيقة مبكرة طرحها عبد الناصر لتوضيح خط الثورة .. ولا شك في أن

ورسالاته القدسية التي بعثها بالحق والهدى إلى الإنسانية في كل زمان ومكان .

ثم يعود لذات النقطة ولكن بتخصيص للدين الإسلامي فيقول وفي إطار التاريخ الإسلامي وعلي هدي من رسالة محمد عليه الصلاة والسلام قام الشعب الإسلامي بأعظم الأدوار دفاعاً عن الحضارة والإنسانية .

وفي الباب السابع من الميثاق يتحدث عبد الناصر عن حرية العقيدة الدينية وما للقيم الروحية النابعة من الأديان ومن دورها في صنع الحضارات للإرتقاء بالإنسان بغية الوصول إلى الكمال . ثم يؤكد عبد الناصر على عدم وجود أي تعارض بين جوهر وروح الدين وبين تقدم الحضارات وتطور أشكال الحياة فالدين ثابت ومضمون أما التغيير والمتلون فهو يعني التفاضل سير المستغلة للدين و الذي تلجأ به القوي الرجعية لحماية مصالحها وشر جرائمها يقول : >> أن جوهر الرسالات الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة وإنما ينبع التصادم في بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهية السامية » .

ويقول أيضاً في الميثاق >> « وأن القيم الروحية الخالدة النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان وعلي إضاءة حياته لنور الإيمان وعلي منحة طاقات لا حدود لها من أجل الخير والحق والمحبة >>

أما بيان ٣٠ مارس فيؤكد فيه عبد الناصر على قناعاته بالقيم الروحية ودورها في تخطي الصعاب والأمل في المستقبل فيقول في مستهل البيان >> « أن الموقف المؤمن والبطولي الذي اتخذته جماهير شعبنا في ذلك الظرف العصيب نكسة ١٩٦٧ هو وحده الذي مكن للتحويلات الهامة التي وقعت منذ ذلك الوقت من أن تحدث فعلها وأثرها

وفي إطار البحث عن أساليب التفاعل الممكنة بين المسلمين اقترح عبد الناصر أن يكون الحج قوة سياسية ضخمة فيقول :

يجب أن تهرع صحافة العالم إلى متابعة انبائه لا بوصفه مراسم وتقاليده تصنع صوراً طريفة لقراء الصحف وإنما بوصفه مؤتمراً سياسياً دورياً يجتمع فيه كل قادة الدول الإسلامية ، رجال الرأي فيها وعلمائها في كافة أنحاء المعرفة وكتابتها وملوك الصناعة فيها وتجارتها وشبابها ليضعوا في هذا البرلمان الإسلامي العالمي خطوطاً عريضة لسياسة بلادهم وتعاونها معها حتى يحين موعد اجتماعهم من جديد بعد عام .

ثم يظهر جلياً بعد ذلك مدى عظمة الدور الإسلامي في ذهن عبد الناصر حين نراه يستعرض نماذج القوي البشرية الإسلامية الهائلة في العالم والتي يجب أن تلتقي وتصبح قوة يحسب لها ألف حساب ولكن دون أن يحدث ذلك خلطاً الأوراق بين ما هو ديني وما هو قومي فيقول في خاتمة فلسفة الثورة .

وحين أسرع بخيالي إلى ثمانين مليوناً من المسلمين في اندونيسيا وخمسين مليوناً في الصين وبضعة ملايين في الملايو وسيام وبورما . وما يقرب من مائة مليون في الباكستان وأكثر من مائة مليون في منطقة الشرق الأوسط وأربعين مليوناً داخل الإتحاد السوفيتي وملايين غيرهم في أرجاء الأرض المتباعدة - حين أسرع بخيالي إلى هذه المئات من الملايين الذين تجمعهم عقيدة واحدة ، أخرج باحساس كبير بالإمكانات الهائلة التي يمكن أن يحققها تعاون بين هؤلاء المسلمين جميعاً تعاون لا يخرج عن حدود ولأنهم لأوطانهم الأصلية بالطبع لكنه يكفل لهم ولأخوانهم في العقيدة قوة غير محدودة أما الميثاق فيستوقفنا بأنه الأول حينما يطرح عبد الناصر الإيمان كأحد ضمانات نجاح النضال فيقول إيمان لا يتزعزع بالله ويرسله

تسبقها لتمهد لها . يقول في ذات الخطاب : العلم في المعامل ضرورة والعلم في المصانع ضرورة ولكن العلم في قلوب الناس وفي ضمائرهم ألزم الضرورات .

في افتتاح مجلس الأمة ٢٤-١١-١٩٦٦ كانوا يريدون خلق تناقض مصطنع بين الاشتراكية والدين ناسين أو متناسين أن التناقض الحقيقي هو ما بين استغلالهم لشعوبهم وبيعهم هذه الشعوب للقوي والمصالح الإستعمارية وما بين الدين الذي هو في خلاصته دعوة إلهية إلي العدل الإجتماعي وإلي المساواة بين الناس وإلي الحرية - هذه الشعلة المقدسة في قلب كل إنسان

يقول جمال عبد الناصر في خطبته : فلننظر إلي الإسلام في أول أيام سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام - ماذا كان يملك - للنظر إلي سيدنا عمر وإلي سيدنا أبو بكر ماذا كان يملك ، هذا هو الإسلام ويقول الدين هو العدالة الإجتماعية والذي يريد أن يطبق الإسلام ويوزع أموال المسلمين علي المسلمين ويقول هذا هو الدين .

الدين هو دين الحرية ودين المساواة ودين العدالة الإجتماعية هو دين من الأغنياء للفقراء ، ودين أموال المسلمين للمسلمين وليس الدين أن تحتكر فئة قليلة أو عائلة واحدة كل شيء وتترك شعبها جائعا . (من خطاب تكريم الرئيس مكاريوس ٣-٦-١٩٦١) .

إن الارتباط بين الدين والوطنية وثيق ومتين فكل منهما انتفاضة وطنية وهما في الحقيقة نداء إلي الحرية احدهما من نور الله والثاني من انعكاس هذا النور علي ضمائر البشر وفي افتتاح مجلس الأمة ٢٤/٣/١٩٧٠ إننا نقبل مشيئة الله فيما نحن به من ألام ولكننا نشق ثقة كاملة في مشيئة العدل الإلهي ونؤمن إيمانا لا يتزعزع بأننا سنكون يد هذه المشيئة في العدل الإلهي حينما

بحيث يكون في مقدورنا اليوم أن نقول بأمل في الله عظيم إنه الآن أصبح في مقدورنا أن نتطلع في المستقبل ومن دلائل الخير أنه يكون ذلك في مقدورنا اليوم في ذكرى عيد الهجرة بما تحمله إلي المؤمنين من معاني التضحية فداء للمبدأ أو نضال المستمر من أجل الحق والصبر علي المشاق في سبيل نصر الله عزيزا وصادقا >>

ثم يعود في ذات الوثيقة - وضمن ما سرده كهام رئيسية في المرحلة القادمة من النضال فيذكر ضرورة العمل علي تدعيم القيم الروحية والخلقية ثم يقول في نهاية البيان : >> اننا سوف نحقق كما حققنا وسوف ننتصر ؛ كما انتصرنا ولعل ارادة الحق فوق كل ارادة لأنها جزء من ارادة الله >> بعد وثائق الثورة نستعرض بعض ما جاء في خطب وتصريحات عبد الناصر بأخذ عناوين بعض القضايا الهامة ورؤية ما قاله عبد الناصر فيها : من خطابه في عيد العلم ١٤-١٢-١٩٦٤ .

>> أن الأديان كلها كانت رسالة علم الهي تلقاها الأنبياء بالإلهام القدسي ولم يحتكر واحد منهم ما تلقاه للاستفادة به لنفسه وإنما اشاعوا العلم رسالة في الناس وجعلوا منه قوة تغيير اجتماعي لصنع المعجزات .

وفي مناسبة أخرى يقول : >> منذ ١٤ قرنا خلت أشرقت السماوات والأرض بنور الله عز وجل وهبطت الرسالة المحمدية فأضاءت الكون بنور الهداية والتوحيد وأفاضت علي البشرية نعمة السلام والإسلام . وحررت النفوس من الذل والعبودية ومنحت الإنسانية الحرية >>

وفي خطاب عيد العمال ١٦-١١-١٩٥٩ إن قوة التقدم العلمي والقوي الغاشمة من زيادة الإنتاج يمكن أن تصبح مصدر خطر ما لم تستطيع القيم الروحية والمعنوية أن تسير خطاها بل

ثانيا : المؤسسات والمؤتمرات الإسلامية

انشيء عام ١٩٥٤ المؤتمر الإسلامي وقد اعتبر الباحثون هذا المؤتمر تجسيدا كاملا في تلك الفترة لوحدة وتضامن من العالم الإسلامي خاصة أن هدف قيادة الثورة من وراء المؤتمر كان تحقيق التضامن والتعاون بين الشعوب الإسلامية لخير المسلمين أنفسهم .

في عام ١٩٦٠ طورت فكرة المؤتمر الإسلامي وانشأت الثورة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ليؤدي دورا محليا ودورا علي نطاق العالم الإسلامي ويضم المجلس عدة لجان فنية يشترك فيها عدد كبير من أعلام العلماء وكبار الباحثين بالأزهر وأساتذة الجامعات المتخصصة في الدراسات الدينية وأساليب الدعوة ،ومن لجان هذا المجلس :

أ- لجنة إحياء أمهات كتب السنة وقد أصدرت هذه اللجنة مقدمة البخاري صحيح البخاري .

ب- لجنة التعريف بالإسلام وقد أصدرت منذ عام ١٩٦٠ حتى عام ١٩٧٠ ، ٥٦ كتابا .

ج- لجنة القرآن المرتل . والتي أصدرت حتى عام ١٩٧٠ المصحف المرتل برواية حفص مكونا من ٤٤ إسطوانة ورواية ورش مكونا من ٦٨ اسطوانة والمصحف المعلم مكونا من ٧٥ أسطوانة .

د- لجنة القرآن والحديث وأصدرت المنتخب في تفسير القرآن . وكتاب القصص والقرآن والطبائع النفسية . وكتاب الإمام فخر الدين الرازي وكتاب الأحاديث القدسية الجزء الأول والثاني و المنتخب من السنة ثمانية أجزاء .

وأنشأت الثورة مدينة ناصر للبعوث الإسلامية لتستوعب ثلاثة آلاف طالب مسلم أصبحوا بعد

تجبيء اللحظة المناسبة قائلين بيقين الصادقين وما رميت إذ رميت لكن الله رمي . « خطاب عيد العمال ١٩٦٩/٥/١ » .

وحيثما نتطلع الي ماكناً فيه ونقارنه بما وصلنا اليه فإنه لا يسعنا إلا أن نتوجه بالحمد والشكر لله عز وجل والا أن نشعر بالإطمئنان إلي ما يتطوع العمل الإنساني أن يحققه بالإيمان والصبر ، وبالجهد المستمر والأمل في نصر الله .

بعض انجازات الثورة في مجال الدين

ونكتفي بهذا القدر من كلمات عبد الناصر التي يصعب حصرها والتي تبين مكان الدين في فكرة لنتقل الي الجزء الثاني وهو استعراض بعض ما تم انجازه في عهد جمال عبد الناصر في هذا الصدد .

أولا دور العبادة :

حتى عام ١٩٧٠ بلغ عدد المساجد التابعة لوزارة الأوقاف ٣٥١٦ مسجدا وكان عدد المساجد الأهلية التي يقيمها الناس بجهودهم الذاتية ١٤٣٨٤ مسجدا وكانت هذه المساجد تعاني من المتاعب نتيجة قلة الإعتمادات وعدم وجود خطباء وأئمة وإن وجدوا فيعضهم دون المستوي ولهذا صدر القرار الجمهوري رقم ١٥٧ لسنة ١٩٦٠ بأن تقوم وزارة الأوقاف بضم بعض هذه المساجد إليها وقامت الوزارة بضم ألف مسجد علي دفعيتين- الأولى عام ١٩٦٢ وبلغ عددها ٨٠٠ الباقي عام ١٩٦٣ ولم يمنع أو يحد ذلك من إقدام الناس علي إقامة المساجد الأهلية والتي بلغت عام ١٩٧١ ، ١٥ ألف مسجد .

وتضمن القانون ١٠٣ لسنة ١٩٦١ أهداف جامعة الأزهر لتكون .

- حفظ التراث الإسلام
- بعث الحضارة العربية
- إظهار حقيقة الإسلام .
- العمل علي رقي الأداب وتقدم العلوم والفنون
- تزويد العالم الإسلامي والوطن العربي بالمتخصصين .
- تخريج علماء متفهمين في الدين
- تأهيل عالم الدين للمشاركة في الدعوة .
- توثيق الروابط الثقافية والعلمية مع الجامعات والهيئات الإسلامية والعربية والأجنبية .

كليات جامعة الأزهر

- ١- أصول الدين أنشئت عام ١٩٣٠ وطورت أقسامها وعدلت خطة الدراسة بها سنة ١٩٦١ .
- ٢- كلية الشريعة والقانون أنشئت عام ١٩٣٠ وطورت أقسامها وعدلت خطة الدراسة بها سنة ١٩٦١ .
- ٣- كلية اللغة العربية أنشئت عام ١٩٣٠ وطورت عام ١٩٦١ .
- ٤- كلية التجارة عام ١٩٦١ .
- ٥- كلية البنات الإسلامية عام ١٩٥٢ .
- ٦- كلية الهندسة عام ١٩٦١ .
- ٧- كلية الطب عام ١٩٦١ .
- ٨- كلية التربية أنشئت بموجب قرار جمهوري رقم ٦٠٦ لسنة ٦٤ .
- ٩- معهد الدراسات الإسلامية ١٩٦٥
- ١٠- معهد اللغات والترجمة عام ١٩٦٥ .

ذلك ستة آلاف من الوافدين من أكثر من ٦٥ دولة يقيمون علي حساب مصر ليعودوا إلي بلادهم دعة للإسلام .

في ١٩٦١ أصدرت الثورة القانون ١٣ لسنة ١٩٦١ والذي عرف بقانون تطوير الأزهر وقد تضمن أن الأزهر يشمل خمس هيئات هي :

- ١- المجلس الأعلى للأزهر
- ٢- مجمع البحوث الإسلامية
- ٣- إدارة الثقافة والبحوث الإسلامية
- ٤- جامعة الأزهر
- ٥- المعاهد الأزهرية .

ولأول مرة في تاريخ الأزهر يتكون مجمع البحوث الإسلامية من كبار علماء الإسلام الذين يمثلون جميع المذاهب الدينية في سائر البلاد الإسلام

وفي الفترة من ٢٢ حتي ٢٥ سبتمبر ١٩٦٩ وبناء علي دعوة مصر عقد أول مؤتمر قمة إسلامي بالرباط وحضرة رؤساء وملوك وممثلو ٢٣ دولة وكان ذلك في أعقاب حريق المسجد الأقصى في ٢١ أغسطس ١٩٦٩ .

- في مارس ١٩٧٠ عقد في القاهرة مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية وحضرة ممثلون عن مختلف بلاد العالم الإسلامي .

- علمت الثورة ونجحت في أحياء لجنة التقريب بين المذاهب .

ثالثا : الأزهر والتعليم الأزهرى

منذ عام ١٩٥٠ وحتى ١٩٦٠ كانت الأهداف التربوية للمعاهد الأزهرية تقوم علي تزويد الطلاب بثقافة عامة في الدين الإسلامي واللغة العربية . وأعدادهم للدخول بالقدر الكافي من الثقافة الإسلامية والمعرف والخبرات .

رابعاً : الدين والإعلام :

الإذاعة

أنشأت الثورة إذاعة القرآن الكريم وزودتها بمناهج حديثة في التفسير والدين لإسماع ملايين المسلمين في شتى بقاع الأرض ، وقد بدأ إرسالها في مارس سنة ١٩٦٤ وكانت المساحة المخصصة للقرآن الكريم فيها ٨٣٪ من جملة الإرسال ، والباقي للأحاديث الشريفة والتفسير والفتاوي .

أما بقية الإذاعات فقد حرصت الثورة علي إعطاء القرآن الكريم أكبر عناية ، فبعد أن كانت إذاعته مقصورة علي برنامج واحد ولا تزيد علي ساعة في اليوم أصبح القرآن يذاع في كل الإذاعات المصرية .

ففي البرنامج العام احتلت البرامج الدينية من عام ٥٢- ١٩٦٢ حوالي ٤١ ساعة أسبوعية ، ووصلت من ١٩٦٨ حتي ١٩٧٠ إلي حوالي ٧٠٧ ساعات وعشرين دقيقة .

أما متوسط مساحة البرامج الدينية في صوت العرب وإذاعة الأسكندرية وإذاعة فلسطين وركن السودان والبرنامج الأوربي فكانت حوالي ١٠ ٪ من إجمالي الإرسال اليومي .

التلفزيون

إهتم التلفزيون منذ إنشائه بالبرامج الدينية وفي عام ١٩٦٣ بلغ نصيبها في القناة الأولى ٣٧٪ من إجمالي الإرسال .

قد زادت المساحة لتصل عام ١٩٧٠ إلي ٨٥٪ وفي عام ١٩٦٦ أنشئت مراقبة للبرامج الدينية تختص باعداد وتقديم البرامج الدينية التي تكفل نوعية المواطنين دينياً وتوسيع ثقافتهم الدينية وذلك بتقديم القرآن والأحاديث والسندوات

والإحتفالات الدينية المختلفة كما حرص التلفزيون علي نقل شعائر صلاة الجمعة والأذ أن ونقل شعائر صلاة العيدين ومقتطفات من شعائر إحتفالات المسيحيين الدينية .

الأفلام الروائية والتسجيلية .

- ١- فيلم إنتصار الإسلام ١٩٥٢
- ٢- بلال مؤذن المرسول ١٩٥٣
- ٣- السيد البدوي ١٩٥٣
- ٤- بيت الله المحرام ١٩٥٧
- ٥- خالد بن الوليد ١٩٥٨
- ٦- الله أكبر ١٩٥٩
- ٧- وإسلاماه ١٩٦١
- ٨- شهيدة الحب الإلهي ١٩٦٢
- ٩- رابعة العدوية ١٩٦٣
- ١٠- الناصر صلاح الدين ١٩٦٣
- ١١- هجرت الرسول ١٩٦٤
- ١٢- فجر الإسلام إنتاج ١٩٧٠ وعرض ١٩٧١
- ١٣- الأزهر الشريف ١٩٦٩
- ١٤- الأزهر في ألف عام ١٩٦٩

الأفلام المسيحية :

- ١- هروب العائلة المقدسة ١٩٦١
- ٢- دير سانت كاترين ١٩٦١
- ٣- المتحف القبطي ١٩٦٢
- ٤- أجراس السلام ١٩٦٥
- ٥- عيد السعف ١٩٦٨
- ٦- مرقص الرسول ١٩٦٩
- ٧- عيد القيامة ١٩٦٩
- ٨- نقل رفات القديس مرقص ١٩٧٠

الصحافة والنشر الديني .

أولا صدرت مجلة منبر الإسلام باللغات العربية والإنجليزية والأسبانية ، وسلسلة كتب بعنوان كتب إسلامية ، وبديء في إصدارها في ١٥ فبراير عام ١٩٦١ ، وكانت تصدر كل نصف شهر عربي ، وصدرت سلسلة أخرى بعنوان دراسات في الإسلام صدر منها حتي نهاية ١٩٧٠ .. ١٠٤ أعداد وترجمت إلي اللغات الحية واللغات المحلية لشعوب أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية .

ثانيا: تم تسجيل الأذان وكيفية الوضوء ، وتعليم الصلوات الخمس باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية والألمانية والأسبانية والأوردية والأندونيسية والسواحلية والقولانية والبرتغالية علي إسطوانات .

ثالثا: صدرت نشرة دورية للتوعية الدينية عن إرادة التوجيه المعنوي بوزارة الحربية .

رابعا: نشرات مجمع البحوث الإسلامية

خامسا: بلغ مجموع ما تم توزيعه من مطبوعات باللغة العربية والإنجليزية والفرنسية حتي عام ١٩٦٦ مليون و ٤٠٠ ألف مطبوع

سادسا: صدرت مئات العناوين لكتب إسلامية لأعلام الفكر والدين في مصر يصعب حصرها .

خامسا :في مجال حماية الدين

١- أصدر الرئيس جمال عبد الناصر قرار بحل طائفة البهائيين المنحرفة وأمر بإهداء دارهم بالعباسية وأموالهم إلي الجمعية العامة للمحافظة - علي القرآن الكريم .

٢- في ٢٣ يوليو من كل عام كانت أولي المحافظات في الجمهورية نشاطا في إفتتاح مدارس

القرآن الكريم وتخريج أكبر عدد من المحافظين تحصل علي كأس جمال عبد الناصر.

٣- تم تسجيل المصحف بصوت الشيخ >> محمود خليل الحصري >> ووزعت مجموعات كبيرة منه داخل مصر وخارجها لمواجهة تحريف إسرائيل للقرآن .

٤- أوصي جمال عبد الناصر أن يقوم الأزهر بجمع كل الأحاديث الإسرائيلية المنسوبة زورا إلي الرسول عليه الصلاة والسلام في كتاب يوزع علي الراغبين لتسهيل عملية فرز الأحاديث .

٥- أصبح لزاما علي كل مدرسة ثانوية أن توزع المصحف الشريف علي كل مدرسة ثانوية أن توزع المصحف الشريف علي كل طالب بالمجان عند بداية كل عام دراسي .

٦- أصبحت مادة الديانة مادة أساسية في المدارس ويشترط لانتقال الطالب من صف إلي صف أعلي الحصول علي ٥٠٪ علي الأقل من مجموع درجاتها .

٧- صدرت عام ١٩٥٩ أخطر وأهم فتوي يصدرها الأزهر الشريف بجواز التعبد وفق المذهب الشيعي الجعفري ، وأصدر الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر فتواه الشهيرة بإعتبار المذهب الجعفري الاثني عشري مذهبا خامسا في الإسلام - وكانت هذه الفتوي سدا منيعا في وجه دعاة الطائفية والتعصب المذهبي .

ساد سا : الإهتمام بالدين خارج الحدود

١- حتي عام ١٩٦٥ بلغ إجمالي ما تم إهداؤه إلي العالم الخارجي ٩٣٢ مصحفا مرتلا ، ١٠٨٤ إسطوانة صلاة ، ٨٠٩٠٢ مصحف شريف ،

القرآن الكريم وتعليم اللغة العربية . فتم ترشيح نخبة من العلماء ومشاهير القراء وإفادهم إلي أندونيسيا والباكستان - الهند - الملايو - الفلبين - لبنان - الصومال - السودان - بورما - الكويت - سيراليون - تايلاند - غانا مالي - توجولاند .

وبعد ذلك الإستعراض المختصر والمكثف لدور الدين في فكر عبد الناصر . ودور عبد الناصر في حماية ونشر الدين والذي يمكن أن نسهب فيه أضعاف أضعاف ماورد نري أن الأوان قد حان لأن يضع المتهجمون علي عبد الناصر هذه الحقائق نصب أعينهم ويسألوا أنفسهم سؤالا خالصا لوجه الله تعالى .

ما هو حجم ما قدمه كل منهم أو ما قدموه مجتمعين لخدمة ونشر الدين الإسلامي مقارنة بما قدمه جمال عبد الناصر ولأن من كفر مؤمنا فقد كفر فإننا ندعوا الله العلي القدير أن يغفر لهم تجنيهم علي جمال عبد الناصر .

٣٠٢٤٩٩ كتابا ومجلة اسلامية ، أرسلت إلي بلدان القارات الست ..
» راجع بيان المجلس الأعلى للشئون الإسلامية يوليو ١٩٦٥ «

٢- تم إمداد الطلاب الوافدين بإحتياجاتهم من المصاحف والمطبوعات والكتب الدينية . وبلغ جملة ما تم توزيعه علي هؤلاء الطلاب حتي نهاية شهر يوليو ١٩٦٥ ، ١٠٠٠٠ مصحف شريف... ٣٥ كتاب ومجلة .

٣- تأسيس وتعمير المساجد والمراكز الإسلامية : فبلغت جملة المعونات المالية لقارة أفريقيا ٢٤٨٨٦ جنيها حتي يوليو ١٩٦٥ ولقارة آسيا ٥٢٧٠٥ جنيها بالإضافة إلي ٤٩٣ جنيها إلي البرازيل .

٤- أرسلت بعثات الوعظ والإرشاد وقراءات

رقم الإبداع
بدار الكتب القومية :
١٩٩٢/١٥٢٣
الترقيم الدولي:
I.S.B.N
977 - 5258 - 00 - 6

مطابع انترناشيونال برس — القاهرة ت : ٣٤٧٤٢٥٩

عن الخاصية والأعلام

■ المحرر :

عبد الحليم قنديل (كاتب صحفى - رئيس تحرير كتاب الغد العربى)

■ المشاركون :

أحمد بن بلة (مفكر - رئيس الجزائر الأسبق)، د. أحمد صدقى
الدجاني (مفكر فلسطينى - عضو أمانة المؤتمر القومى العربى)، د.
حسن حنفى (مفكر - رئيس قسم الفلسفة بآداب القاهرة)، طارق
البشرى (مفكر - نائب رئيس مجلس الدولة المصرى)، د. محمد
عمارة (المفكر الإسلامى المعروف)، د. سعد الدين إبراهيم (مفكر
- مستشار التقرير الإستراتيجى العربى)، د. محمد أحمد خلف الله
(مفكر - رئيس تحرير مجلة اليقظة العربية)، د. يونان لبيب رزق
(أستاذ التاريخ بآداب عين شمس)، الدمرداش العقالى (محام -
عضو قيادى سابق بحركة الإخوان المسلمين)، عادل عيد (محام - من
رموز التيار الإسلامى)، محمد أبو الفتوح (ناشر - عضو اللجنة
التنفيذية لحزب العمل)، د. أحمد عبد الحليم عطية (مدرس فلسفة
بآداب القاهرة)، د. حقى بهوتى (باحث عراقى - مهتم بالفكر
القومى)، د. رفعت لقوشة (أستاذ بجامعة الإسكندرية)، د. سعيد
مراد (أستاذ مساعد فلسفة بآداب الزقازيق)، د. نادية سالم (رئيسة
وحدة الإتصال الجماهيرى بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية)،
سيد الطحان (أمين منظمة الشباب الإشتراكي بالدقهلية سابقاً)، عهد
المغنى سعيد (كاتب عمالى)، د. رفعت سيد أحمد (باحث بالمركز
القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية)، ضياء وشوان (باحث بمركز
الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية)، على مبروك (مدرس
مساعد فلسفة بآداب القاهرة)، فؤاد السعيد (باحث بالمركز القومى
للبحوث الاجتماعية والجنائية)، مجدى أحمد حسين (الأمين العام
المساعد لحزب العمل)، مجدى رياض (مدير تحرير مركز الحضارة
العربية للإعلام والنشر)، محمد شومان (باحث بالمركز القومى للبحوث
الاجتماعية والجنائية)، أحمد الأنصارى (باحث - يمنى)، جورج
المصرى (باحث)، عزازى على عزازى (باحث)، عمرو ناصف
(صحفى)

■ عاون فى جمع الشهادات :

مجدى حسنين (صحفى)

عن الناصرية والأهلـام

كتابنا :

هل الناصرية ضد الإسلام؟، وهل كان عبد الناصر علمانياً؟
ولماذا حدث الصدام الدامي بين عبد الناصر والإخوان؟، أيهما
أقرب للإسلام؟، ولماذا تحالف عبد الناصر مع حسن البنا وأعدم
سيد قطب؟، وما هو موقف الناصريين - الآن - من سياسة الإخوان
وعنف تنظيم الجهاد الإسلامى؟.

وما هو موقف الإسلام من قضية الثورة؟، وموقف الإسلام من
التفكير الوضعى؟، وموقف الإسلام من الملكية واقتصاد
الرأسمالية؟، وموقف الإسلام من الاشتراكية وسلطة الشعب
العامل؟، وموقف الإسلام من الوحدة العربية؟، وهل تجوز دينياً
معارضة الوحدة باسم الخلافة الإسلامية؟

وكيف نتفاعل مع الغرب الحضارى؟، هل نقلده أم ننغلق
دونه؟، وكيف نستقل عنه ونصل ما انقطع مع موارثنا الإسلامية؟،
وكيف نطور خطاباً للنهضة العربية يتفادى الانتكاسات الدورية؟،
وما هو دور الناصرية فى تجاوز إشكالية «الوافد» الغربى
و«الموروث» الإسلامى؟

هذه الأسئلة .. وعشرات غيرها، اقتحمها «كتابنا» مباشرة،
وشارك فى المغامرة الفكرية الجريئة ساسة وباحثون ومؤرخون
وفلاسفة من كافة التيارات والأجيال ذات العلاقة، وقلب الكل
أوراق الماضى والحاضر بحثاً عن المستقبل.

وخلص الجميع إلى النتيجة نفسها، وهى أن الناصرية
أيديولوجياً وضعية لكنها متحدة عضوياً مع الإسلام نصاً وروحاً
وحضارة، وأن الناصرية هى أيديولوجيا المسلم العربى الثورى فى
هذا العصر، وهى أيضاً أيديولوجيا العربى المسيحى الذى يرى فى
الإسلام وطنه الثقافى التاريخى.

«المحرر»

